

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ROGÉRIO SILVA DE MAGALHÃES

DIALÉTICA DA LIBERTAÇÃO: NÃO VIOLÊNCIA, PROTESTO E ARTE EM
HERBERT MARCUSE

GUARULHOS

2018

ROGÉRIO SILVA DE MAGALHÃES

**DIALÉTICA DA LIBERTAÇÃO: NÃO VIOLÊNCIA, PROTESTO E ARTE EM
HERBERT MARCUSE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como
requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco De Ambrosis Pinheiro
Machado.

GUARULHOS

2018

Magalhães, Rogério Silva de.

Dialética da libertação: não violência, protesto e arte em Herbert Marcuse/ Rogério Silva de Magalhães. – Guarulhos, 2018.

258f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2018.

Orientador: Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado.

Título em inglês: Dialectic of liberation: non-violence, protest and art in Herbert Marcuse.

1. Protesto. 2. Não Violência. 3. Arte. 4. Libertação. I. Machado, Francisco De Ambrosis Pinheiro. II. Título.

ROGÉRIO SILVA DE MAGALHÃES

**DIALÉTICA DA LIBERTAÇÃO: NÃO VIOLÊNCIA, PROTESTO E ARTE EM
HERBERT MARCUSE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como
requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em
Filosofia.

Aprovado em: ____ / ____ / 2018.

Prof. Dr. Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado (Orientador)
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Prof. Celso Favaretto
Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Ricardo Nascimento Fabbrini
Universidade de São Paulo (USP)

Prof^a. Dra. Aléxia Cruz Bretas
Universidade Federal do ABC (UFABC)

AGRADECIMENTOS

Ao longo do processo de construção desta tese de doutorado, algumas pessoas estiveram envolvidas diretamente ou indiretamente. Quero deixar registrado aqui os meus agradecimentos:

Ao meu orientador, Prof. Dr. Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado, pela paciência na leitura deste trabalho, pelo incentivo, pelos comentários e pela formação em relação a outros assuntos da vida acadêmica;

À Prof^a Dra. Olgária Chain Féres Matos, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, pela leitura e participação no exame de qualificação;

Ao Prof. Dr. Robespierre de Oliveira, do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá, pelas sugestões feitas no exame de qualificação e pelo envio de material bibliográfico para consulta;

Ao Prof. Celso Favaretto, do Departamento de Educação da Universidade de São Paulo, ao Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, ao Prof. Dr. Ricardo Nascimento Fabbrini, do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e à Prof^a Dra. Aléxia Cruz Bretas, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do ABC, por terem aceito o convite para participar da banca de defesa.

E, por fim, à Pró-Reitoria de Pós-Graduação pela bolsa CAPES concedida.

“Como pode a arte falar a linguagem de uma experiência radicalmente diferente, como pode ela representar a diferença qualitativa? Como pode a arte invocar imagens e necessidades de libertação que penetram na profunda dimensão da existência humana, como pode ela articular a experiência não só de uma classe particular, mas de todos os oprimidos?”

Herbert Marcuse, *A dimensão estética*.

RESUMO

Além de *An essay on liberation* de 1969, Marcuse redige uma série de ensaios e conferências nos anos 60 em que critica a violência do *status quo* contra os protestos que tomam as ruas de diversos países da sociedade industrial avançada, bem como a violência das tropas invasoras na Guerra do Vietnã. Mas esses textos também revelam a visão de Marcuse sobre os movimentos de protesto, notadamente, o estudantil. Em textos como o ensaio “Tolerância repressiva” de 1965, a palestra “The problem of violence and the radical opposition” de 1967, os artigos “Reflections on the French revolution” de 1968 e “Student protest is nonviolent next to the society itself” de 1969, entre outros, Marcuse desenvolve uma reflexão sobre as formas de protesto da Nova Esquerda. Diante do diagnóstico de integração da classe trabalhadora ao aparato de produção e consumo da sociedade industrial avançada, os movimentos da Nova Esquerda como o estudantil passam a ser considerados catalizadores para a transformação radical da sociedade. Um dos objetivos deste trabalho de pesquisa foi investigar se, dentre essas formas, a violência na oposição aparece no horizonte de ações válidas. Ao analisar a conjuntura política e social de seu tempo, Marcuse reconhece ser necessária uma práxis que não tenha como alvo somente uma edificação como uma fábrica de materiais bélicos. Se a violência na oposição não constitui medida efetiva para o fim de transformar radicalmente a sociedade industrial avançada e seu capitalismo de consumo, quais seriam as alternativas? Esse é o segundo objetivo desta pesquisa. Nos movimentos de protesto do fim dos anos de 1960, Marcuse identifica potencial para a transformação social nas práticas de protesto desses grupos. Com os “teach-ins” e “sit-ins”, os estudantes realizam o trabalho de conscientização política. Para Marcuse, a revolta necessária é da sensibilidade e, por conseguinte, significa que a natureza instintiva dos indivíduos deve ser modificada para que seja possível concretizar uma revolução social qualitativa. A sociedade livre só pode surgir se a natureza dos indivíduos não estiver mais intoxicada pelas leis do mercado.

Palavras-chave: Protesto. Não Violência. Arte. Libertação.

ABSTRACT

Aside the 1969 *An Essay on Liberation*, Marcuse writes a series of essays and lectures in the 1960s in which he criticizes the violence of the status quo against protests that are taking the streets in several countries of the advanced industrial society as well as the violence of the Vietnam invading troops. However, these texts also reveal Marcuse's point of view about the movements of protest, mainly, the student one. In texts like the 1965 essay "Repressive Tolerance", the 1967 lecture "The Problem of Violence and the Radical Opposition", the 1968 article "Reflections on the French Revolution" and the 1969 article "Student Protest is Nonviolent next to the society itself", among others, Marcuse develops a reflection on the forms of protest of the New Left. In light of the diagnosis of the working class integration to the apparatus of production and consumption in the advanced industrial society, the movements of the New Left like the student one are considered catalysts to the radical change of society. One goal of this research is to investigate if, among these forms, violence in the opposition appears in the horizon of valid actions. Analyzing the political and social conjuncture of this time, Marcuse recognizes that it is necessary a praxis that goes beyond occupying a building like a weapons factory. If violence in the opposition does not constitute an effective measure to change the advanced industrial society and its capitalism of consumption radically, what are the alternatives? This would be the second goal of this research. In the movements of protest of the late 1960s, Marcuse identifies potentiality for social change. At "teach-ins" and "sit-ins", students play the role of raising political awareness. For Marcuse, the revolt needed is that of the sensuousness, and thus, it means that the instinctual drive of the individuals must be modified in order to make a qualitative social revolution come true.

Key-words: Protest. Non Violence. Art. Liberation.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	52
Figura 2	64
Figura 3	71
Figura 4	81
Figura 5	89
Figura 6	96
Figura 7	102
Figura 8	114
Figura 9	122
Figura 10	126
Figura 11	160
Figura 12	178
Figura 13	212

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 SOBRE A DIALÉTICA DA LIBERTAÇÃO MARCUSEANA	17
2.1 HEGEL E MARX: DIALÉTICA E ORDEM SOCIAL	18
2.2 MARCUSE E A LIBERTAÇÃO DA REPRESSÃO	33
3 DA TOLERÂNCIA E DA DEMOCRACIA	41
3.1 LIBERDADE E TOLERÂNCIA REPRESSIVAS	43
3.2 JEFFERSON, MADISON E TOCQUEVILLE	57
3.3 DEMOCRACIA DE MASSA NA SOCIEDADE INDUSTRIAL AVANÇADA	61
4 VIOLÊNCIA E LIBERTAÇÃO	76
4.1 RESISTÊNCIA NO VIETNÃ: GUERRA DE GUERRILHA	78
4.2 OPRESSÃO À OPOSIÇÃO: MOVIMENTO ESTUDANTIL	98
4.2.1 ORGANIZAÇÃO ESTUDANTIL E FORMAS DE PROTESTO	108
4.3 VIOLÊNCIA INSTITUCIONAL E REVOLUCIONÁRIA	134
4.4 MARX, ENGELS E O FIM DA OPRESSÃO BURGUESA	137
4.5 AMPLIAÇÃO DA LIBERDADE	143
4.6 REVOLUÇÃO E MOVIMENTO ESTUDANTIL	148
5 ARTE E REVOLTA	167
5.1 SURREALISMO: LINGUAGEM POÉTICA DE NEGAÇÃO	168
5.2 REALISMO SOVIÉTICO E ARTE PROLETÁRIA	176
5.3 MARX, MARCUSE E A REVOLUÇÃO ESTÉTICA	184
5.4 MOVIMENTOS DE CONTRACULTURA E CULTURA SUPERIOR	209
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	232
7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	241

1 INTRODUÇÃO

Antes de iniciar sua caminhada filosófica em Freiburg, Marcuse já manifestava interesse pelo campo da política. Mas é após seu ingresso no Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt que Marcuse constrói, como observa Loureiro, “uma filosofia política voltada para a emancipação humana, ou seja, longe da filosofia acadêmica unicamente entregue a seus próprios problemas internos e longe da força das coisas¹”. Essa será a força motriz de seu pensamento filosófico até 1979.

Na década de 1940, mesmo mergulhado nos trabalhos de “pesquisa sobre as condições na Alemanha até propaganda ativa e medidas de resistência contra os nazistas²” para a OSS (Office of Strategic Services), Marcuse repensa a teoria marxiana da revolução à luz das novas condições dessa classe na sociedade industrial avançada. Vemos assim que Marcuse estaria sendo coerente não só com o projeto acalentado por Horkheimer em 1931, mas com o seu ensaio “Filosofia e Teoria Crítica” de 1937. Se a filosofia do idealismo posicionava a razão como a realidade última, isto é, a liberdade se restringia ao pensamento puro, nesse ensaio, Marcuse alega que a teoria da sociedade surge com o intuito de “colocar os fundamentos de uma transformação da estrutura econômica³” e de fazer com que o ideal filosófico de um mundo melhor adquira concretude na prática dos homens engajados nesse propósito. Porém, nas décadas de 1950 e 1960, *Eros e civilização* e *O homem unidimensional* também apresentam a classe trabalhadora sucumbindo às falsas necessidades da sociedade industrial avançada, como já havia notado anteriormente Adorno e Horkheimer. Se a teoria crítica não pode mais contar com o operariado como protagonista da mudança social por causa do fim da tensão entre capital e trabalho, como antes havia desejado Marx e Lukács, o que fazer? Haveria algum grupo social com potencial latente para levar adiante esse projeto de transformação radical da sociedade industrial avançada?

Em primeiro lugar, seria um equívoco afirmar que Marcuse teria abandonado definitivamente a classe trabalhadora como elemento fundamental para a construção da sociedade socialista. Ocorre que, nos anos de 1950 e 60, como perspicazmente atenta Marcuse em suas obras, o perfil dessa classe sofre transformações, tal como o aumento no número de técnicos no setor produtivo da economia e até mesmo os operários da fábrica se tornam ávidos consumidores de bens. Essa classe tem assim sua consciência dominada pela afluência e,

¹ Isabel LOUREIRO, “Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação”, p. 8.

² Douglas KELLNER, “Introdução - Tecnologia, guerra e fascismo: Marcuse nos anos 40”, p. 39.

³ Herbert MARCUSE, “Filosofia e Teoria Crítica”, p. 144.

nesses termos, não possui mais o ímpeto necessário para converter a prática teórica em *práxis* transformadora do corpo social. Nesse cenário e mantendo-se firme a um dos princípios básicos da teoria crítica – busca por sujeitos racionalmente aptos que sinalizem para a possibilidade de transformação social – Marcuse lança seu olhar sobre os movimentos da Nova Esquerda (*New Left*), pois, apesar da tendência histórica à preservação da dominação do *status quo*, Schoolman afirma que a “teoria deve adotar uma estratégia de identificação de fontes de resistência mesmo que essas fontes de negatividade identificadas não estejam à altura de agentes revolucionários⁴”. Se, em um primeiro momento, o caminho estava obstruído por causa da situação histórica de integração da classe trabalhadora, com a ascensão da Nova Esquerda, Marcuse desenvolve novas articulações entre teoria e prática política, colocando em relevo entre 1965 e 1970, o potencial desses movimentos para a libertação não só do indivíduo, mas do todo social em seus textos de intervenção. Os membros da Nova Esquerda não só nas sociedades industriais avançadas, mas também nas que ainda se encontram em desenvolvimento, como veremos neste trabalho, eram opositores de todas as formas de opressão: racismo, imperialismo, consumismo e autoritarismo. A tarefa de iluminar o contexto para a *práxis* significa que os membros da teoria crítica compreendiam que novas condições sociais dariam origem “a novas ideias e novos problemas para a prática radical – e que o caráter do método crítico mudaria de acordo com a substância da emancipação⁵”. Ao lançar seu olhar sobre a Nova Esquerda, Marcuse estaria sendo coerente com sua visão de que, nas palavras de Jay, “o homem livre é o homem que cria a si mesmo por intermédio da *práxis* radical⁶”. Mas isso não significa que o apoio de Marcuse a esses movimentos era incondicional. Como veremos no terceiro capítulo desta pesquisa, Marcuse não manifesta nenhum apoio às ações extremistas dos Weathermen nos Estados Unidos e do Baader-Meinhof na Alemanha. Havia, sem dúvida, por parte do filósofo um engajamento na formulação de estratégias que os grupos de protesto poderiam adotar para iniciar o trabalho de transformação social da realidade. Entretanto, por liberdade e radicalidade, seria ingenuidade imaginar que Marcuse interpretava, por exemplo, o movimento de revolução cultural da década de 1960 como uma simples contestação da autoridade familiar dos pais. Supor tal interpretação seria uma percepção muito limitada do sentido de *Eros* no pensamento de

⁴ Morton SCHOOLMAN, *The imaginary witness*, p. 290. Texto original: “[...], theory ought to adopt a strategy of identifying sources of resistance to the prevailing institutions and practices, even if those sources of ‘negativity’ identified cannot be accorded the stature of revolutionary agents”.

⁵ Stephen Eric BRONNER, *Critical theory: a very short introduction*, p. 24. No texto original: “Its practitioners understood that new social conditions would give rise to new ideas and new problems for radical practice – and that the character of the critical method would change along with the substance of emancipation”.

⁶ Martin JAY, *Permanent exiles*, p. 5. Grifo do autor. No texto original: “To Marcuse, man can exist authentically only by performing radical deeds, only by engaging in self-creating *praxis*”.

Marcuse. Podemos adiantar, sem prejuízo do que veremos de forma aprofundada nos capítulos deste trabalho que a demanda de Marcuse é por uma radicalidade racional-instintiva que se oponha à experiência de submissão do sujeito à autoridade do capital, isto é, resistência à aparência do mundo social objetivo construída pela racionalidade capitalista, a qual impede os indivíduos de terem uma relação não-alienada com o mundo e de construírem uma sociedade verdadeiramente racional. A ideia de ação radical em Marcuse não se encontra, portanto, restrita à contestação da autoridade familiar, algo que estava evidente para ele na revolução sexual. Sob pena de não catalizar forças instintivas para a construção de uma nova sociedade, a ação radical não pode abdicar do universo da política.

Na década de 1960, os que melhor atendem à expectativa teórica de Marcuse seriam os movimentos de protesto da Nova Esquerda, com destaque para o estudantil. Para Marcuse, o movimento estudantil constitui uma voz estridente de protesto em um mundo de reconciliação conformista dos indivíduos com um princípio de realidade que homogeneiza o pensamento. Nesse movimento, Marcuse identifica potencialidades que não são meramente especulativas, isto é, de consciência teórica sobre as falsas necessidades da civilização industrial avançada, mas de potencial para a práxis política. Diferentemente de Freud, esse movimento teria compreendido que o princípio de realidade que organiza a vida em sociedade, segundo Whitebook, “é historicamente contingente e pode assumir formas diferentes sob condições sociais distintas⁷”. Em outras palavras, esse movimento e outros daquele período têm o potencial para desmascarar a aparente harmonia da realidade concreta dessa civilização. Essa harmonia é aquela em que a destruição do meio ambiente e de vidas humanas é aceita pacificamente em nome do progresso material porque assim se atingiria o melhoramento da vida social. Ou poderíamos aqui dizer também que os movimentos contestam a aparência de um progresso tecnológico apolítico, mas que, na verdade, tem consequências práticas para o mundo da vida social.

No movimento estudantil, os indivíduos passam por um processo interno de transformação da razão que permite a tessitura epistemológica de uma reflexão assentada no concreto histórico da realidade social, com propensão para a prática, e não constitui assim um mero exercício de especulação. O potencial que Marcuse percebe no movimento estudantil reside não só em como seus membros superam as armadilhas da imediatez consumista da sociedade industrial avançada, mas em como este associa o conhecimento à existência histórica de seus membros e do restante da sociedade. O fulcro da questão é sabermos que

⁷ Joel WHITEBOOK, “A união de Marx e Freud”, p. 120.

tipo de *práxis* Marcuse espera desses movimentos e se, em sua teoria crítica, os indivíduos desses movimentos poderiam ser considerados agentes de revolução. Como tornar essa consciência em *práxis* transformadora da sociedade? A *práxis* ancorada na teoria social deve necessariamente expressar-se em violência revolucionária? Veremos que Marcuse se opunha veementemente à violência empregada pela ordem estabelecida contra os movimentos de protesto. Contudo, em *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, Kellner chega até mesmo a afirmar que Marcuse “apoiava a violência para combater essa violência⁸” do status quo. Em 2009, Kahn apresenta uma leitura similar à de Kellner. Para ele, em sua crítica à tolerância repressiva na sociedade industrial avançada, Marcuse defenderia que a intolerância ao poder corporativo e militar da ordem estabelecida passa pelo caminho da violência revolucionária. “Portanto, Marcuse sentia que a violência revolucionária pode, na verdade, ser necessária para ir além de atos políticos que, tanto conscientemente ou inconscientemente são favoráveis e, portanto, fortalecem a agenda social das classes dominantes⁹” Se fizermos uma contraposição dos textos de intervenção contidos na coletânea *The New Left and the 1960's* e em *Art and liberation*, além de obras relevantes do período como *Essay on liberation* de 1969, as conclusões de Kellner e Kahn se sustentam? As reflexões de Marcuse sobre educação e arte não nos permitiriam pensar que, na verdade, a mudança qualitativa sugerida por ele segue outra via?

Para responder a essas questões, o primeiro passo será expor por que Marcuse compreende que o pensamento negativo seria elemento fundamental para a construção de um movimento de oposição que tenha a pretensão de transformar qualitativamente a sociedade unidimensional, isto é, para tornar a realidade concreta do mundo em um espaço de liberdade e de felicidade. A partir da obra *O homem unidimensional* e de textos como “The rationality of philosophy”, *Razão e revolução* e “The history of dialectics”, veremos como a restauração da autonomia e da capacidade crítica do pensamento e, portanto, o ressurgimento do pensamento dialético tem um papel fundamental para por fim ao modo histórico de existência da sociedade repressiva. Em seguida, a nossa jornada enveredará pelo retrato que Marcuse faz da democracia da sociedade industrial avançada. Nesse capítulo, pretendemos explorar como a racionalidade foi capturada para gerenciar um todo social que atende os interesses que não foram engendrados pela razão desse todo. Recorreremos a algumas obras do pensamento

⁸ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 283. Passagem original: “Put simply, Marcuse opposed the violence of the established society and supported violence to overthrow it”.

⁹ Richard KAHN, “For a marcusian ecopedagogy”, p. 86. Texto original: “Therefore, Marcuse felt that revolutionary violence may in fact be necessary to move beyond political acts that side with, either consciously or unconsciously, and thereby strengthen the social agenda of the ruling classes”.

clássico moderno, tais como Locke, Voltaire, Stuart Mill, Jefferson e Tocqueville, com o propósito de observar como os conceitos de democracia e tolerância em si mesmos universais e, por esse motivo, benéficos para o todo da sociedade, são desvirtuados em seus sentidos originais pelo aparato da sociedade industrial avançada. No terceiro capítulo, a partir de obras como “The problem of violence and the radical opposition”, “Student protest is nonviolent next to the society”, “USA: questions of organization and the revolutionary subject”, “Prefácio político de 1966” em *Eros e civilização*, “Marcuse defines his New Left Line”, “Ética e revolução”, *An essay on liberation* e outros, procederemos a uma análise da argumentação de Marcuse a fim de conhecer qual a estratégia de ação que ele considera mais apropriada para a mudança radical da sociedade. Acontecimentos como a Revolução Francesa e a Russa, além do pensamento de Marx, Engels e Lenin parecem impor a necessidade de subversão da ordem social por meio do uso da violência. A resistência no Vietnã à invasão norte-americana também poderia ser interpretada como expoente dessa ideia de que o fim da opressão depende inexoravelmente de um levante armado. Neste trabalho, pretendemos analisar como Marcuse se apropria dessa tradição. Os acontecimentos históricos da segunda metade dos anos de 1960 impõem novos desafios para a teoria marxista da revolução, mas, ao invés de ignorá-los, Marcuse decide incorporá-los à sua teoria crítica da sociedade. Ao contrário de Arendt que tende ao ceticismo absoluto em relação às ações dos movimentos de protesto dos anos de 1960, Marcuse olha para essas manifestações como uma oportunidade renovada do sonho da sociedade não-repressiva. No último capítulo, teremos o coroamento das discussões desenvolvidas anteriormente. A arte ocupa um lugar expressivo nas obras de Marcuse. Em um grau maior ou menor, ela se faz presente em *Eros e civilização*, em *O homem unidimensional*, em *An essay on liberation*, bem como em ensaios, artigos e conferências. E, em 1977, Marcuse publica *A dimensão estética*, sua última obra. Embora seja possível argumentar que o pensamento de Marcuse sobre a arte mereça um tratamento diferenciado, isto é, um estudo específico, por conta de seu caráter transcendente e, portanto, de oposição similar em objetivo à revolta dos movimentos sociais dos anos de 1960, foi impossível excluímos as abordagens sobre o tema desta pesquisa porque o papel que Marcuse concede à arte em sua teoria não é nem um pouco alheio à necessidade de restauração das propriedades críticas da razão. Isso significa que a arte não é um adereço, mas um componente vital de sua dialética da libertação e, ademais, a arte se apresenta como caminho não-violento para a transformação radical da sociedade industrial avançada.

Antes de adentrarmos efetivamente na leitura do texto, cabe fazer alguns esclarecimentos preliminares. Em primeiro lugar, o trabalho está inegavelmente organizado

em torno dos chamados textos de intervenção de Marcuse que abrangeriam, basicamente, os anos de 1964 a 1971. No diálogo de Marcuse com o movimento estudantil, encontramos a possibilidade de recuperação do pensamento negativo, pois, os estudantes conferem um novo sentido para a recusa da ordem repressiva estabelecida. Além disso, pela natureza dos temas aqui tratados, tais como dominação e libertação dos seres humanos, seria mais proveitoso estabelecer a articulação entre esses textos e as obras de maior envergadura. Para demonstrar que Marcuse não abandona seus posicionamentos e a existência de uma relação de complementaridade, desde o início, se fez necessário por esses textos em relação com as obras mais conhecidas e de maior estatura do autor. Não seria viável compreender esses textos em si mesmos porque carregam uma intenção específica, isto é, se dirigem a alguém ou a algum grupo, mas esses textos apresentam ideias da teoria crítica de Marcuse contidas em obras de maior fôlego. Esses textos de intervenção fazem parte, portanto, de uma constelação e são, por isso, análogos a obras como *O homem unidimensional* e *An essay on liberation*. É ainda importante dizer que esses textos revelam o quanto Marcuse estava comprometido com a vida pública da sociedade que ele fazia parte.

Nas ocasiões em que uma tradução dos textos não estava disponível, optou-se por traduzir os excertos e registrar em nota de rodapé as passagens no idioma original.

2 SOBRE A DIALÉTICA DA LIBERTAÇÃO MARCUSEANA

A forma de vida determinada pelo sistema de organização das necessidades da sociedade industrial avançada é interpretada pelos indivíduos dominados como uma condição irreversível para o progresso da existência humana. A realidade termina por ser calcificada por esse sistema de necessidades coordenadas e o pensamento é comandado por essa lógica da existência produtiva que torna os sujeitos em objetos e elimina a tensão entre necessidades vitais e falsas. Em uma sociedade em que a barbárie no Vietnã e o espancamento de manifestantes são ações toleradas pela maioria da população, o pensamento filosófico perdura, pois, ensinado nas universidades, mas de uma forma não-intervencionista. Seria possível argumentar que a natureza do pensamento filosófico seria justamente o campo abstrato, mas o tipo de abstração conceitual no qual a filosofia se acomodou e que Marcuse critica é a filosofia analítica que busca esmiuçar a linguagem em operações lógicas controladas – predominante nos departamentos de filosofia norte-americanos – e que posiciona a reflexão sobre os princípios do conhecimento em uma redoma, tornando-a imune às ações das condições históricas vigentes e, por consequência, os procedimentos lógicos afastariam essa filosofia de discussões de matiz humanista. A argumentação filosófica analítica estaria contaminada por um vazio transcendental sem valores transcendentais. Não se pode deixar de mencionar ainda o conhecimento científico que faz parte da estrutura totalitária dessa sociedade e que também não sofre o devido questionamento.

Marcuse compreende que a filosofia lida com conceitos, mas a construção do universo teórico da filosofia autêntica tem como pano de fundo a realidade histórica de uma dada sociedade. Todo o filosofar deveria, portanto, estar comprometido com o pensamento crítico da realidade. E o ápice de um pensamento filosófico autêntico seria refletir sobre o real dado imediato a fim de encontrar nele uma realidade escondida, isto é, uma possibilidade de mudar essa realidade de modo que ela permitisse uma existência pacificada. Essa filosofia crítica é redigida tendo como meta um sujeito que possa torná-la uma *práxis*. Apesar da sociedade administrada usar o progresso técnico para impor obsolescência a esse tipo de filosofia, Marcuse acredita que o pensamento crítico precisa resistir à autoridade dessa sociedade mesmo que essa resistência seja rotulada como desobediência civil. Defender essa filosofia em uma situação de repressão violenta como naquele momento histórico da década de 1960 significa mostrar a sua pertinência, sobretudo, para o movimento estudantil e outros grupos de contestação. O que Marcuse pretende é, em suma, reavivar a necessidade de reflexão teórica para construir a sociedade livre.

2.1 HEGEL E MARX: DIALÉTICA E ORDEM SOCIAL

Em sua essência, desde a Antiguidade com Platão e seu mito da caverna até Marx, Marcuse sustenta que a finalidade da dialética seria a libertação do homem. Até mesmo nos diálogos socráticos de Platão em que os interlocutores de Sócrates desempenham um papel de subordinação, encontramos o elemento básico da dialética: a negação por meio da contestação. Em “The history of dialectics”, conferência de 1972, Marcuse argumenta que os questionamentos levantados pelo filósofo que “não permitem espaço livre para qualquer tipo de resposta¹⁰”, tem o propósito de impor “uma exigência muito específica, a negação do imediato¹¹”. Esse recurso visa claramente realçar a posição de alguém que já ultrapassou os limites da realidade imediata deformada em que se encontram aprisionados os outros interlocutores de Sócrates. No diálogo, esses interlocutores têm o direito de aceitar os questionamentos do filósofo, mas também são livres para decidirem se preferem não participar do processo de melhoramento da razão. Para Marcuse, essa tensão entre duas posturas distintas nos diálogos socráticos indicaria claramente a natureza da dialética. “O diálogo socrático mantém a tensão dialética entre pensamento e ser, método e realidade¹²”. A prática do pensar não deveria ser, portanto, um ato de acomodação do indivíduo aos dados imediatos fornecidos inicialmente pela experiência da realidade. Ou, como Marcuse observa em “The rationality of philosophy”, texto de 1966, a “filosofia nega que os fatos estabelecidos são todos os fatos¹³”. Com essa asserção, Marcuse opõe-se àquilo que ele denomina de conquista da consciência infeliz em *O homem unidimensional*, conquista esta promovida pela reconciliação cultural. Trata-se de uma forma de pensamento que restringe a concepção de mundo ao nível do que se encontra exposto no tempo do presente dado.

O pensar só faria sentido no diálogo socrático, mas também para a razão filosófica como um todo, enquanto prática de transcendência dessa experiência da realidade imediata. Essa prática contestatória do dado imediato pela razão constitui o cerne do pensamento filosófico e, por extensão, também a dialética. Para Marcuse, o caráter subversivo da dialética que seria o de ruptura com a verdade da experiência imediata – traço que já se fazia presente na filosofia de Zenão de Elea – e que ainda aparece preservado nos diálogos do julgamento de

¹⁰ Herbert MARCUSE, “The history of dialectics”, p. 133. No original: “His questions are posed in such a way that they do not allow free scope for any answer whatever; [...]”.

¹¹ *Ibid.*, p. 133. Texto original: “[...] they impose a very specific demand, the negation of immediacy”.

¹² *Ibid.*, p. 134. Passagem original: “The Socratic dialogue keeps the dialectical tension between thinking and Being, method and reality”.

¹³ Herbert MARCUSE, “The rationality of philosophy”, p. 3. Texto original: “In contrast, philosophy denies that the established facts are all the facts”.

Sócrates, perde seu traço fundamental quando a dialética se confunde com a linguagem da lógica formal em períodos posteriores da história da filosofia. Marcuse denuncia que essa tendência de incorporação tem como objetivo promover a lógica formal como o método mais adequado para a busca da verdade. Na lógica formal, a razão se restringe a realizar operações de separação e composição de hipóteses. Essa absorção da dialética à lógica demonstra uma degenerescência que acometeria a dialética de Aristóteles em relação a de Platão. “Para Aristóteles, a dialética é essencialmente uma técnica de persuasão que, em contraste com o caráter científico-apodítico da filosofia, está fundamentado em ‘somente premissas prováveis’¹⁴”. O princípio de negatividade da dialética e o jogo de opostos como uma simples matéria da lógica formal teria perdurado praticamente de forma inalterada até o Idealismo alemão. “Esse desenvolvimento é decisivo para a história da dialética. O conceito de *logos* é hipostasiado, tornando-se uma coisa e isso conduz a uma hipostasiação do movimento dialético¹⁵”. Quando comparamos essa conclusão com as observações feitas sobre os diálogos socráticos, notamos que a concepção de dialética para Marcuse possui um caráter antropológico. “O homem deve ser a força motriz da dialética, não alguma Razão abstrata¹⁶”.

Apesar de um breve hiato histórico identificado por Marcuse na figura de Plotino que conceberia a dialética novamente como “um processo real, como movimento¹⁷” e dos medievais resgatarem a ideia “da negação como um poder positivo do conhecimento¹⁸”, nada disso se compararia à força da dialética hegeliana. Essa é a interpretação de Marcuse da própria filosofia. Por isso, ao fazer um breve balanço da história da filosofia em “The rationality of philosophy”, Marcuse para no século XIX porque a filosofia teria cessado de significar “uma *libertação do pensamento*, dos fatos e condições irracionais, escravizantes¹⁹”. Antes de trabalharmos com a ideia de que a negação é o elemento mais distintivo da dialética de Hegel, é preciso dizer que Marcuse não deixa de reconhecer na dialética de Fichte uma instância de liberdade do pensamento, “como uma exigência de compreensão do imediato

¹⁴ Idem. “The history of dialectics”, p. 135. Citação no idioma original: “For Aristotle dialectics is essentially a technique of persuasion which, in contrast to the apodeictic scientific character of philosophy, is grounded in ‘probable premises only’”.

¹⁵ *Ibid.*, p. 137. Grifo do autor. Texto original: “This development is decisive for the history of dialectics. The concept of *logos* is hypostatized, made into a thing, and this leads to a hypostatization of the dialectical movement”.

¹⁶ Morton SCHOOLMAN, *The imaginary witness*, p. 69. Texto original: “Man must be the driving force of the dialectic, not some abstract Reason”.

¹⁷ Herbert MARCUSE, “The history of dialectics”, p. 137. No original: “When Plotinus once again conceives of dialectics as a real process, as movement, [...]”.

¹⁸ *Ibid.*, p. 138. Trecho original: “In the Middle Ages it is chiefly the idea of negation as a positive power of knowing that receives further development”.

¹⁹ Herbert MARCUSE, “The rationality of philosophy”, p. 8. Grifos do autor. Texto original: “Philosophy means a *liberation of thought* from irrational, enslaving facts and conditions”.

pela determinação deste como mediação²⁰”. A tarefa da filosofia fichtiana seria a de superação do dado imediato da experiência por meio de conceitos, “reconhecendo e resolvendo a negação que ela contém²¹”. Mas é certamente em Hegel que Marcuse enxerga não só a superação definitiva da lógica formal e seu jogo de regras fixas, mas também os elementos que fornecem as bases para uma nova relação da razão com o mundo concreto.

Na concepção de Marcuse, o combustível da dialética hegeliana reside na “necessidade de que os pensamentos se tornem ‘fluídos’²²”, pois, essa seria a forma ideal para que o pensamento se aproprie epistemologicamente da realidade. Poder-se-á dizer, então, que a própria natureza das coisas exige a ação do pensamento. Porém, a substância das coisas deve ser compreendida em seu movimento. Quando interpretamos a realidade das coisas do mundo como estando em movimento, torna-se indispensável compreender que a realidade do mundo supera os limites das categorias da razão “porque as categorias fixam o que está verdadeiramente fluindo e separam o que está verdadeiramente unido²³”. É justamente esse o mecanismo de funcionamento da lógica formal e de seus axiomas que são veementemente rejeitados por Hegel. Analisando *A ciência da lógica*, Marcuse comenta que o desconforto de Hegel em relação à lógica formal é que ela se rende à realidade do mundo tal qual esta se nos apresenta e, nesse sentido, ela se assemelha ao senso comum, isto é, as categorias da lógica formal ignoram que a forma como o mundo está organizado pode se opor ao seu conteúdo verdadeiro, o qual só pode ser conhecido por intermédio do desenvolvimento das potencialidades dos homens e objetos sendo que tal processo pode exigir a superação dessa forma aparente. “A lógica formal aceita a forma-do-mundo como ela é, e dita algumas regras gerais para a orientação teórica dentro dela²⁴”. O pensamento enquadrado nos moldes da lógica formal – ignorando o movimento concreto das coisas – se aproxima do domínio da precisão do método matemático. A tentativa de mensuração quantitativa da realidade como método supremo da razão torna o pensamento falso porque a matematização opera “com uma forma destituída de conteúdo, que pode ser mantida, contada e expressada por símbolos e números indiferentes. Mas o processo da realidade não pode ser tratado assim²⁵”. Na visão de

²⁰ Idem. “The history of dialectics”, p. 142. Texto original: “In Fichte’s doctrine of science, dialectics is once again conceived, for the first time since Plato, as a demand to understand immediacy by determining it as mediation”.

²¹ *Ibid.*, p. 142. No original: “[...], recognizing and resolving the negation which it entails”.

²² *Ibid.*, p. 143. Citação no idioma original: “The driving force of dialectics is the necessity that thoughts become ‘fluid’ – [...]”.

²³ *Ibid.*, p. 143. Trecho original: “For the substance of things is ‘movement’, and as such cannot be grasped by the traditional categories of understanding, for categories fix what is truly flowing and separate what is truly united”.

²⁴ Herbert MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 121.

²⁵ *Ibid.*, p. 131.

Marcuse, Hegel considera a quantidade como apenas uma característica externa do ser. “Ele desafia a formalização e estabilização, por ser a negação mesma de qualquer forma estável²⁶”.

Em um primeiro momento, o entendimento faz o trabalho de distinguir o que a experiência imediata do dado oferece aos indivíduos, tornando, segundo Marcuse à luz de Hegel, “possível pela primeira vez a compreensão da realidade em pensamento²⁷”. Na filosofia hegeliana, o entendimento seria, portanto, a primeira instância de negação porque “nega a imediateidade da experiência sensível e coloca em seu lugar, como sua verdade, uma ordem conceitual do objeto²⁸”. Porém, a razão não deve deter-se nessa etapa inicial de reconhecimento do mundo se o sujeito planeja ser livre, isto é, o pensar pode ter como ponto de partida a consciência imediata, mas, somente como excitação para, segundo Hegel, “*eleva-se* acima da consciência natural, sensível e raciocionante ao [puro e] sem mistura elemento de si mesmo, e outorga-se, assim, inicialmente uma *relação negativa* de afastar-se, para com esse começo²⁹”. Pensar é um ato que não pode se deter no entendimento básico da realidade. É um ato de transcendência das, de acordo com Marcuse, “categorias de entendimento: negação da primeira negação. Esse é o trabalho da *razão* e sua verdade³⁰”. Faz-se necessário, então, compreender que a tarefa do pensamento seria prescrever uma direção para o movimento que constitui a existência humana. Se compreendermos que tudo que “existe está em movimento³¹”, isso significa que “todas as coisas estão em um processo de tornarem-se alguma outra coisa³²”. Desse modo, a essência de qualquer coisa “não é a sua forma aparente de existência, mas o seu movimento em direção a outro estado³³”, pois, ser é movimento constante, infindável. Ora, se a característica principal do pensamento é o movimento, desenvolvendo-se de uma etapa inferior a outra superior, temos em Hegel a figura do sujeito reflexivo sobre a própria existência.

²⁶ *Ibid.*, p. 131.

²⁷ Idem, “The history of dialectics”, p. 143. Grifo do autor. Texto original: “It is the work of *understanding*, which posits the univocal distinctions and determinations which first make possible the comprehension of reality in thought”.

²⁸ *Ibid.*, p. 143. No original: “Thus understanding is itself ‘negative’, since it negates the immediacy of sense experience and puts in its place, as its truth, a conceptual order of the object”.

²⁹ Georg W. F. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas – I*, p. 51-52. Grifos do autor.

³⁰ Herbert MARCUSE, “The history of dialectics”, p. 143. Grifo do autor. Trecho original: “Thinking itself, if it is not bound from the outset to established norms (for which there is no real justification), goes beyond the categories of understanding: negation of the first negation. This is the work of *reason*, and its truth”.

³¹ Morton SCHOOLMAN, *The imaginary witness*, p. 17. Texto original: “Everything that exists is in motion, [...]”.

³² *Ibid.*, p. 17. No original: “[...], meaning that all things are in the process of becoming something else”.

³³ *Ibid.*, p. 17. Passagem original: “That which is true or essential about any particular thing is not its apparent form of existence but its movement toward another state”.

Em Hegel, quando os indivíduos aderem “ao *saber imediato* como [sendo] a forma exclusiva da consciência da verdade³⁴”, o pensamento destes estaria preso a uma ordem perceptiva que reconhece na realidade do mundo dado uma aparente estabilidade de relações, ignorando potencialidades não realizadas nos objetos dessa realidade. A função da razão em Hegel seria, segundo o que nos diz Marcuse no segundo capítulo de *Razão e revolução*, “abalar a falsa certeza advinda das percepções e das invenções do entendimento³⁵”. Aqui aparece a primeira contradição desse processo inicial do conhecimento. O entendimento que rompe com a experiência imediata do mundo dado e que abre as portas do conhecimento para a produção de conceitos é uma figura de aprisionamento porque pensar exige transcender as categorias do imediato dado, fazendo com que o pensamento seja uma instância superior de negação. “De fato, o pensar é essencialmente a negação de algo imediatamente dado – [...]”³⁶.

Mas o processo dialético da razão não se encerra nessas duas etapas. O procedimento de negação da dialética precisa atingir ainda um nível de concretude. O concreto que surge de um trabalho de negação do imediato é o universal, mas o que importa realmente é reconhecer que o resultado desse processo é o conceito do objeto “porque a forma na qual ele vem agora a ser determinado é o objeto em sua realidade e verdade³⁷”. Embora possa parecer o contrário, Marcuse afirma que não há uma dialética do pensamento e uma para a realidade dos objetos, pois, ambos “estão unidos desde o início da dialética hegeliana³⁸”. A concepção das coisas isoladas e opostas da realidade – aceitas passivamente pelo senso comum – perde sua autoridade quando a razão rejeita essa oposição do sujeito ao mundo. A unificação dos supostos opostos ocorre no exato momento em que o pensamento especulativo se digna a recusar a estrutura da realidade como algo fixo. A universalidade dos objetos reais aparece quando, na identidade destes, encontramos a unidade de todas as determinações individuais que são inacessíveis se tomadas separadamente. “Os objetos reais (conceituais) é um ‘universal’ na medida em que sua identidade e objetividade consiste na unidade de todas as determinações individuais (as quais, tomadas individualmente, são mutuamente excludentes)³⁹”. A universalidade hegeliana deveria ser compreendida, então, como a

³⁴ Georg W. F. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas – I*, p. 51-52. Grifos do autor.

³⁵ Herbert MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 51.

³⁶ Georg W. F. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas – I*, p. 52-53.

³⁷ Herbert MARCUSE, “The history of dialectics”, p. 144. Grifo do autor. Texto original: “[...], for the way in which it has now come to be determined is the object in its reality and truth”.

³⁸ *Ibid.*, p. 144. No original: “There are not two dialectics, one of thinking and one of reality: the two are united from the very outset of the Hegelian dialectic”.

³⁹ *Ibid.*, p. 144. Trecho original: “The real (conceptual) objects is a ‘universal’ in so far as its identity and objectivity consist in the unity of all its individual determinations (which, taken individually, are mutually exclusive)”.

capacidade do pensamento especulativo estabelecer relações que promovam o autodesenvolvimento do sujeito. O que significa esse movimento dos objetos para a existência dos indivíduos na história? Para que o homem seja o sujeito livre de sua existência, este necessita compreender a sua história como parte integrante da realidade concreta do mundo. É só na prática da vivência histórica que as ideias da razão livre podem obter concretude na realidade. O sujeito reflexivo “não é só a substância da realidade em si, mas também para si e, portanto, espírito⁴⁰”. O sujeito é, portanto, existencialmente livre por intermédio do conhecimento do movimento da realidade como negatividade que se realiza na transformação da experiência imediata do dado. Quando o indivíduo compreende a si como uma subjetividade “que percebe a si mesma por meio da totalidade de mediações ocorrendo em teoria, e atividade e constituindo um todo histórico⁴¹”, como afirma Marcuse em “The history of dialectics”, ele torna a natureza do mundo parte das mediações no sentido de racionalizá-la e transformá-la. A natureza passa a fazer parte da “manifestação do espírito, torna-se ela mesma, histórica⁴²”. Em “Afterword: Marcuse’s dialectics”, Feenberg afirma que Marcuse compreende que “Hegel considera a vida como um modelo ontológico geral⁴³”, quer dizer, “a coisa viva não pode ser compreendida adequadamente sem referência ao seu mundo⁴⁴”. O ser humano e o meio ambiente são “essencialmente unidos pelo trabalho em um complexo que é necessário a ambos⁴⁵”. Como resultado, em uma perspectiva hegeliana, o sujeito e os objetos estão imbricados um no outro por uma atividade. A unidade se mantém pela realização de potencialidades intrínsecas a essa unidade. No terceiro capítulo de *Razão e revolução*, Marcuse é enfático ao afirmar que o mundo objetivo da natureza em Hegel só atinge a sua forma verdadeira se apreendido por um sujeito pensante. O desenvolvimento das potencialidades dos homens está inexoravelmente ligado ao mundo da natureza.

O mundo objetivo atinge a sua forma verdadeira no mundo do sujeito livre: a lógica objetiva desemboca na lógica subjetiva. [...]. Ele expõe as categorias e princípios

⁴⁰ *Ibid.*, p. 144. Passagem original: “In history the subject is not only the substance of reality in itself but for itself as well, and thereby spirit”.

⁴¹ *Ibid.*, p. 144. No original: “[...]: the subjectivity which realizes itself through the totality of mediations occurring in theory and activity and constituting a historical whole”.

⁴² *Ibid.*, p. 144. Sentença original: “[...], nature becomes a manifestation of spirit, becomes itself historical”.

⁴³ Andrew FEENBERG, “Afterword: Marcuse’s dialectics”, p. 123. Texto original: “According to Marcuse, Hegel considers life as a general ontological model”.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 123. Passagem original: “The living thing cannot be adequately understood without reference to its world”.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 124. Texto original: “The subject, for example, the human being, and the object, its milieu, are essentially joined together by labor in a complex that is necessary to both”.

que compreendem a objetividade toda como a arena do sujeito em desenvolvimento, isto é, como a arena da razão⁴⁶.

Para Marcuse, esse processo é, observa Schoolman, “constituído pelas relações de indivíduos vivos (*lebendigen Individuums*). É a existência humana viva (*lebendiges Dasein*), primeiro e, sobretudo, um processo de vivência (*Lebensprozess*)⁴⁷”. Mas esse princípio mantém seu vínculo com a filosofia de Hegel pelo conceito de vida. “Vida é basicamente a luta do indivíduo com seu mundo para assegurar autosubsistência⁴⁸”. Mas todas as capacidades e atividades desempenhadas pelos indivíduos para assegurar essa subsistência unidas “com tudo que reside externamente ao indivíduo entram e definem essa luta⁴⁹”. Nesses termos, tudo que diz respeito à vida torna-se, diz Schoolman, “unificado, isto é, torna-se uma parte integral de um conceito coerente do indivíduo⁵⁰”.

O que parece ser fundamental reter na dialética de Hegel não é a ideia do sujeito histórico, a qual não pode ser, sem dúvida, menosprezada, mas a função do negativo como elemento determinante da subjetividade do homem histórico. A base da dialética hegeliana é assim a experiência de negação do sujeito no curso de sua existência histórica. De acordo com Marcuse, essa experiência de negatividade se encontra em todo ser em relação “ao que ele (na verdade) é e pode ser e desse modo ele é alguma coisa outra que si mesmo, outro⁵¹”. A existência verdadeira só começa a ser desvelada quando o estado do dado imediato é compreendido como negativo, isto é, como “um estado de privação que força o sujeito a procurar remédio. Como tal tem um caráter positivo⁵²”. A existência do sujeito não é somente determinada por outra que aparece em posição contrária à existência do primeiro, mas a possibilidade do outro já se encontra contida no próprio interior do sujeito. Essa existência do sujeito só revela, portanto, o que ela é em si mesma se este suportar as contradições. A existência pressupõe a superação de opostos e estes “devem representar ‘transição’ de um

⁴⁶ Herbert MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 73.

⁴⁷ Morton SCHOOLMAN, *The imaginary witness*, p. 18. Texto original: “Marcuse insists that this process is constituted by the relations of living individuals (*lebendigen Individuums*). It is living human existence (*lebendiges Dasein*), first and foremost a living process (*Lebensprozess*)”.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 18. No original: “Life is basically the struggle of the individual with his world to insure self-subsistence”.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 18. Passagem original: “Accordingly, all of the individual’s capacities and activities, together with everything that lies outside the individual, enter into and define this struggle”.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 18. Texto original: “The concept of life focuses attention directly on the subject, and as it does so all that is known about life becomes unified, that is, becomes an integral part of a coherent concept of the individual”.

⁵¹ Herbert MARCUSE, “The history of dialectics”, p. 145. No texto original: “Every being is the negation of what it (in truth) is and can be, and in this way it is something other than itself, otherness”.

⁵² Idem, *Razão e revolução*, p. 68.

estado determinado a outro, e assim sua real negação⁵³”. Ou seja, o progresso do indivíduo depende da destruição de um dado estado existente para que este atinja uma nova forma que represente a negação do velho. Não se destrói a etapa velha em direção a um vazio existencial. Para Werle, a concepção de Hegel sobre o pensamento é de que este “possui um domínio peculiar⁵⁴” e que está identificado “com a verdade mais elevada⁵⁵”. Contudo, isso não divorcia o pensamento das coisas. O pensamento se une às coisas de uma forma peculiar: “quando as supera ou nega, quando reconhece a contingência das coisas e não quando se torna servo delas, ao seu caráter de ‘simplesmente dado’⁵⁶”. A dialética de Hegel é, portanto, um processo em que a existência dos homens e das coisas se desenvolvem a partir de relações que expandem um dado conteúdo particular “ao mudar-se no seu oposto⁵⁷”. Daí decorre que a negação do estado velho por parte do indivíduo é “[...], um processo de autolibertação⁵⁸”. Nesse processo, a preocupação de Hegel seria a de demonstrar que a libertação do indivíduo exige mais do que atividade intrínseca da razão, mas, além disso, solicita uma compreensão da realidade externa ao sujeito não como matéria inerte, mas como espaço de liberdade em que o espírito pode manifestar-se e, por consequência, evoluir. “A liberdade é algo que ele deve adquirir superando sua servidão; é algo que ele adquire quando vem a conhecer suas verdadeiras potencialidades. A liberdade pressupõe as condições que a tornam possível, aquelas que decorrem do domínio consciente e racional do mundo⁵⁹”.

Poderíamos discorrer mais acerca do conceito de dialética em Hegel, mas basta termos em mente que apesar das dificuldades de união entre o universal e o particular, seja no mundo material ou nas instituições da sociedade como representações concretas do espírito, o ponto alto da dialética hegeliana colocado em relevo por Marcuse é a negatividade como mola propulsora para atingir uma dimensão mais elevada de existência do homem pensante no mundo. “Como já vimos, a negatividade se manifesta no processo mesmo da realidade, tanto que nada que existe é, na forma em que está dado, verdadeiro. Se cada coisa singular tende a perfazer suas potencialidades, tem que desenvolver novas formas e condições⁶⁰”. A questão da negatividade como caminho para o desenvolvimento das potencialidades humanas é

⁵³ Herbert MARCUSE, “The history of dialectics”, p. 145. Trecho original: “[...] must represent ‘transition’ from one determinate being to another, and thus its real negation”.

⁵⁴ Marco Aurélio WERLE, “Apresentação”. In: HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica* (excertos), p. 13.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁷ Herbert MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 68.

⁵⁸ Idem, “The history of dialectics”, p. 146. No original: “[...] what is new is thus the liberation of the old, a process of self-liberation”.

⁵⁹ Idem, *Razão e revolução*, p. 95.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 115.

fundamental para compreender como Marcuse constrói a ponte entre a dialética marxiana e a de Hegel.

Embora Marx possa considerar o pensamento dialético de Hegel como um momento crítico do pensamento filosófico até mesmo com uma função revolucionária no sentido de que, por meio do abstrato, o pensamento “compreende e desse modo transcende o poder do positivo, o pensamento dialético conquista seu caminho para um novo conceito do concreto⁶¹” e ele mesmo considerasse ter ido além do idealismo de Hegel, Marcuse sustenta que “isso não altera o fato de que Marx deriva tudo o que é essencial para a sua visão de dialética de Hegel⁶²”. O essencial da dialética hegeliana adotado por Marx é, sem dúvida, a negatividade como princípio de movimento da essência humana, mas não mais como mero movimento do pensamento e sim o homem real tal como este aparece no trabalho. Em *Razão e revolução*, Marcuse comenta que o papel do trabalho, o processo de reificação e sua abolição seriam, na visão de Marx, “a maior conquista da ‘Fenomenologia do espírito’ de Hegel⁶³”. De fato, o trabalho que o homem executa determina a sua consciência e a organização da vida em sociedade. Vale lembrar que, na filosofia de Hegel, o objeto é algo que necessita sofrer a ação do trabalho para a satisfação de necessidades. “No curso da apropriação o objeto se manifesta como o ‘ser outro’ do homem. O homem não está ‘consigo’ quando lida com os objetos do seu desejo e trabalho, mas depende de um poder externo. Ele tem de enfrentar a natureza, o acaso, e os interesses de outros proprietários⁶⁴”. O problema é que a superação dessa relação entre consciência e mundo dos objetos deveria ocorrer como um processo social, isto é, deveria gerar a sociedade civil racional, mas, como expõe Marcuse, “de início, conduz ao completo ‘alheamento’ da consciência: o homem é inteiramente esmagado pelas coisas que ele mesmo produziu⁶⁵”. Nesse sentido, em Hegel, a razão se realiza quando ela supera esse alheamento e isso se faz no momento em que o homem conhece e possui “a si mesmo em todos os seus objetos⁶⁶”. Ora, se, em Hegel, o alheamento (reificação) já foi superado pelo pensamento e os conflitos de interesses da sociedade civil “encontram solução no Estado monárquico⁶⁷”, Marcuse compreende que Hegel supunha que a razão havia sido capaz de

⁶¹ Idem, “The history of dialectics”, p. 148. Texto original: “Even dialectical thinking remains thinking, and yet it has a revolutionary function: in its very abstractness, through which it comprehends and thereby transcends the power of the positive, it wins its way to a new concept of the concrete”.

⁶² *Ibid.*, p. 149. Trecho original: “[...], but it does not alter the fact that Marx derives all that is essential to his view of dialectics from Hegel”.

⁶³ Herbert MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 226.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 226.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 226.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 227.

moldar as formas sociais e políticas da sociedade civil e do Estado, “de modo que as potencialidades mais altas do homem seriam desenvolvidas pelo desenvolvimento das formas sociais existentes⁶⁸”.

Em “*Liberation from the affluent society*”, Marcuse afirma que a libertação em Hegel teria o “sentido de progresso e liberdade em escala histórica⁶⁹”, mas sem implodir as estruturas sociais de uma dada ordem social vigente. Em suas considerações a respeito da *Fenomenologia do espírito*, Marcuse denuncia um determinismo que não exclui a negatividade como fonte de movimento do espírito, mas isso se faz independente das injustiças e das misérias sociais. “O espírito, a despeito de todos os desvios e malogros, a despeito da miséria e da corrupção, atingirá sua meta; mais precisamente, já atingiu sua meta no sistema social dominante⁷⁰”. Na filosofia política de Hegel, a soberania do Estado funcionaria como um instrumento necessário para instaurar uma unidade entre os interesses econômicos competitivos das classes sociais, principalmente, as relações sociais e econômicas da classe média. Com essa preocupação em mente, Marcuse alega que Hegel coloca a monarquia constitucional como o regime político mais adequado para preservar as relações sociais e econômicas da sociedade civil. Pelas considerações de Marcuse, Hegel reconheceria no Estado um instrumento eficiente para a contenção nos homens do elemento competitivo destrutivo do liberalismo econômico, permitindo a realização do interesse comum. “[...]; ele seria capaz de dominar os interesses conflitantes de seus membros⁷¹”. Não parece constituir equívoco algum depreender dessa ideia de fortalecimento do Estado que Hegel teria estabelecido limites para a liberdade individual do pensamento de moldar o mundo. Esse limite significa manter intocada a ordem estabelecida, isto é, a negatividade do pensamento que deveria ter como tarefa promover a superação de uma realidade histórica teria esse princípio abolido em detrimento das exigências imediatas da sociedade vigente. Para evitar que o acirramento dos antagonismos de interesses dos grupos sociais atinja o ponto de conflito, seria melhor para o todo social que a ordem racional fosse mantida enclausurada às demandas da ordem estabelecida. Na concepção de Marcuse, a experiência do Terror de 1793 da Revolução Francesa teria conduzido Hegel a impor freios aos princípios revolucionários de negação da razão em relação a assuntos de ordem social.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁹ Herbert MARCUSE, “*Liberation from the affluent society*”, p. 76. Texto original: “Think of Hegel: liberation in the sense of progress and freedom on the historical scale”.

⁷⁰ Idem, *Razão e revolução*, p. 90.

⁷¹ *Ibid.*, p. 154.

Hegel geralmente louvava o empenho em configurar a realidade de acordo com o pensamento. Este era o mais alto privilégio do homem, e o único modo de se materializar a verdade. Mas quando tal tentativa ameaçava a própria sociedade que originariamente o proclamara como um privilégio do homem, Hegel preferia manter a todo custo a ordem estabelecida⁷².

Embora Hegel faça uma defesa do Estado como um universal com autoridade para impor limites à liberdade individual, é justo dizer que esse posicionamento se deve a circunstâncias históricas imediatas e que não podem encobrir o fato de que ele almejava um Estado “governado pelos padrões da razão crítica e por leis universalmente válidas⁷³”. Desse modo, a construção do Estado e da sociedade deveria ser um ato de sujeitos de razão crítica. Além do “terror” que assolou a sociedade francesa acima mencionado, Marcuse argumenta que Hegel se depara com uma sociedade moderna, cujo “indivíduo emancipado é incapaz de tal construção⁷⁴”. A vontade desse indivíduo é dominada por interesses particulares que não estão vinculados a uma universalidade “que daria base comum a ambos os interesses, os particulares e os gerais⁷⁵”. Poder-se-ia aventar a ideia de que se o Estado para Hegel era organizado pelo pensamento, o filósofo de Jena tinha consciência de que este sempre entra em luta contra “as forças que tendem a uma forma histórica mais alta⁷⁶” de racionalização da vida. O que Marx nota perspicazmente, apesar do esforço filosófico de Hegel, é que os fatos não coincidiam com a teoria engendrada pela razão.

Na sociedade e nas suas forças produtivas em cada momento particular da história, Marx teria encontrado assim um solo seguro para seu materialismo dialético, pois, até então, como aparece em Feuerbach, o materialismo vigente era de natureza contemplativa que interpretava o mundo sensível “enquanto objeto ou intuição e não como atividade humana concreta, como prática⁷⁷”. Goreneder sustenta ainda que “Feuerbach faz do homem um conceito abstrato⁷⁸” e que, portanto, “nada têm a ver com as relações sociais históricas⁷⁹”. O movimento real do homem toma forma em sua produção da vida material e esse movimento é revelado no progresso histórico da sociedade. Para Marx, o que os indivíduos “são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o *que* eles produzem quanto com a maneira *como*

⁷² *Ibid.*, p. 158.

⁷³ *Ibid.*, p. 160.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 164.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 207.

⁷⁷ Jacob GORENDER, “Introdução: o nascimento do materialismo histórico”, p. XXXVI.

⁷⁸ *Ibid.*, p. XXXVII.

⁷⁹ *Ibid.*, p. XXXVII.

produzem⁸⁰”. No segundo capítulo de *Ler Marx*, Löwy afirma que Marx e Engels “ridicularizam os que separam radicalmente ‘a transformação do estado de coisas’ da dos ‘seres humanos’, como se esse estado de coisas não fosse o dos seres humanos e pudesse ser modificado sem que os seres humanos se modificassem⁸¹”. Para Löwy, Marx propõe “uma nova filosofia que ultrapassa – no sentido de *Aufhebung* – dialética, que é ao mesmo tempo negação, conservação e elevação a um nível superior – tanto o materialismo das Luzes quanto o idealismo alemão⁸²”. Deixemos agora o desenvolvimento racional do sujeito hegeliano. No pensamento marxiano, Marcuse afirma que o “todo que é dialético em si mesmo agora torna-se a sociedade, por exemplo, a sociedade particular a qual é dada em qualquer momento em sua evolução histórica⁸³”. É nesses moldes que Marx analisa o sistema de produção capitalista como sucessor do feudalismo. Contudo, é prudente ressaltar que o efeito da negação do sistema de produção anterior atinge todas as esferas da vida social e não somente o campo da economia porque, como afirma Marx na *Ideologia alemã*, “são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento⁸⁴”. E Marx alude para o fato de que a negação nasce no interior do próprio sistema de produção feudal, cujas forças antes reprimidas decidem criar novas formas de organização social com base na divisão do trabalho e na propriedade privada. Em “The history of dialectics”, Marcuse discorre sobre essa transição:

Assim Marx analisa o capitalismo como o sistema que brota do feudalismo no qual a oposição entre as forças produtivas e as relações de produção impedindo o emprego plenos delas perpassa o todo social em todas as suas esferas e no final das contas efetua sua negação, uma negação que libera as forças que estavam reprimidas sob o velho sistema e concebe novas formas de ordem social na divisão do trabalho e propriedade, já prefiguradas no velho sistema, consequentemente introduzindo uma ‘negação determinada’ e a superação do status quo com base no seu próprio dinamismo interior⁸⁵.

⁸⁰ Karl MARX e Friedrich ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 11. Grifos do autor.

⁸¹ Michael LÖWY, “Revolução proletária”, p. 38-39.

⁸² *Ibid.*, p. 40. Grifo do autor.

⁸³ Herbert MARCUSE, “The history of dialectics”, p. 149. Texto original: “The whole which is dialectical in itself now becomes society, the particular society which is given at any moment in its historical evolution”.

⁸⁴ Karl MARX e Friedrich ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 11-20.

⁸⁵ Herbert MARCUSE, “The history of dialectics”, p. 149. No original: “Thus Marx analyses capitalism as the system issuing from feudalism in which the opposition between the productive forces and the relations of production inhibiting their full employment permeates the social whole in all its spheres and ultimately brings about its negation, a negation which liberates the forces which were stifled under the old system and realizes new forms of social order in the division of labor and property, already prefigured in the old system, thus presenting a ‘determinate negation’ and the overcoming of the *status quo* on the basis of its own inner dynamism”.

Seriam as novas formas históricas de expressão do ser social superiores às anteriores em termos de organização racional das forças produtivas ao ponto de permitir uma expansão do reino da liberdade? À essa pergunta, Marcuse acredita ser possível responder afirmativamente se respeitarmos a linha de argumentação de Marx sobre a transformação das circunstâncias existentes, isto é, as relações reais. Por outro lado, Marcuse também declara que Marx rejeitava toda a tentativa de cristalização de sua análise da gênese do capitalismo em um esquema descritivo que poderia ser aplicado como uma fórmula a todos os povos independente “das circunstâncias históricas em que este mesmo se encontra, [...]”⁸⁶. Sob essa perspectiva, para que o materialismo de Marx seja considerado imanentemente negativo, é imprescindível que este desemboque “no desdobramento e na superação necessária de opostos – caso contrário ela não seria um conceito dialético”⁸⁷. Contudo, essa necessidade de superação só pode assumir a forma de movimento histórico se houver uma tomada de consciência do indivíduo que, por sua vez, só pode ser conquistada pela liberdade de reflexão. No pensamento marxiano, essa liberdade para o exercício da subjetividade não é mais a do pensamento puro do idealismo transcendental “mas preferivelmente uma de classes sociais; isso só torna o papel da consciência no processo da história mais decisivo”⁸⁸. A importância da consciência de classe em Marx aparece na compreensão de que a passagem para outra etapa de progresso da humanidade, sobretudo, para o proletariado, depende de um confronto com os poderes estabelecidos que dominam os homens e a natureza. Ou seja, a contradição mais aguda que é revelada no interior de uma dada ordem estabelecida é a das forças de produção que são utilizadas para a manutenção da estratificação de classes. O surgimento de um modo de vida sem a exploração do proletariado exige assim um conflito consciente com os poderes estabelecidos da sociedade capitalista, quer dizer, esse conflito deve ser necessariamente consciente para que haja libertação e não mais progresso histórico na repressão. “Uma ampla transformação dos homens se faz necessária para a criação em massa dessa consciência comunista, como também para levar a bom termo a própria coisa; [...]”⁸⁹. Escreve Marcuse acerca da necessidade do conflito de classes em Marx para que seja possível um desenvolvimento histórico dos homens livre de exploração:

⁸⁶ *Ibid.*, p. 150. Passagem original: “[...], whatever the historical circumstances in which it finds itself, [...]”.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 150. Trecho original: “The concept of immanent dialectics does in fact imply a necessary unfolding and overcoming of opposites – otherwise it would not be a dialectical concept”.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 150. No original: “[...], but rather one of social classes; this only makes the role of consciousness in the process of history all the more decisive”.

⁸⁹ Karl MARX e Friedrich ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 86.

As contradições internas de uma dada ordem social revelam-se sob o domínio do poder estabelecido; as forças produtivas e materiais e intelectuais – que são capturadas nessas contradições são libertas para proporcionar a transição em direção a uma forma histórica mais elevada de ser social em um conflito consciente com os poderes existentes e os interesses e instituições determinadas por estes⁹⁰.

Para que haja o desejo de libertação e a consequente reflexão de como obtê-la, é indispensável “que aqueles em posse de tal consciência reconheçam sua servidão e suas causas⁹¹”. É interessante notar que Marcuse já parece perceber na relação do senhor e escravo da *Fenomenologia do espírito* de Hegel o reconhecimento da vida sendo moldada por uma estrutura social e não mais vida no sentido amplo, transcendental. A luta pela sobrevivência é, portanto, resultado de uma estrutura coercitiva e a propensão do escravo em busca de liberdade “é uma atividade teórica – autoconsciência que emana de uma atividade prática – trabalho⁹²”. O resultado favorável a um grau mais elevado de forma histórica do ser social é assim indissociável da necessidade de consciência e das possibilidades reais de conflito. Em Marx, como ressalta Marcuse em “The history of dialectics”, essa consciência deve desenvolver-se no proletariado porque este é a fonte viva da contradição dentro do regime capitalista de produção. É da natureza dialética do capitalismo que o proletariado seja uma força de conflito porque o próprio sistema determina essa posição subalterna para a classe trabalhadora. A existência do proletariado é, portanto, “a contradição real na realidade de tal sociedade, a qual proclama a propriedade privada e a liberdade do indivíduo como sua lei⁹³”. A experiência que o proletariado possui dessa lei é a de elemento explorado pelas forças dominantes. No interior da dinâmica do sistema de produção capitalista, o proletariado é a negação viva da sociedade, na verdade, essa lei não permite a fuga da pobreza. Mas não é só. Para Marx, a condição social do proletariado contraria o alicerce da filosofia hegeliana que seria o da realização universal da razão. Como o proletariado não possui propriedade e nem é

⁹⁰ Herbert MARCUSE, “The history of dialectics”, p. 151. Citação no original: “The inner contradictions of a given social order unfold under the dominion of established power; the productive forces – material and intellectual – which are caught up in these contradictions are freed to provide transition to a ‘higher’ historical form of social being in a conscious conflict with the existing powers and the interests and institutions determined by them”.

⁹¹ *Ibid.*, p. 151. Passagem original: “To this end it is necessary that those in possession of such consciousness recognize their servitude and its causes, that they will their own liberation and understand how it can be brought about”.

⁹² Morton SCHOOLMAN, *The imaginary witness*, p. 20. Texto original: “[...], is a theoretical activity – self-consciousness – that springs from a practical activity”.

⁹³ Herbert MARCUSE, “The history of dialectics”, p. 151. No texto original: “Its existence is the real contradiction in the reality of such a society, which proclaims private property and the freedom of the individual as its law”.

livre para produzir de acordo com suas necessidades, o seu destino não é, por consequência, o de, nas palavras de Marcuse, “perfazer as potencialidades humanas, mas o contrário. Se a propriedade constitui a primeira das qualidades de uma pessoa livre, o proletário nem é livre, nem é uma pessoa, porque não possui propriedade⁹⁴”. A lei da liberdade individual existe somente para os detentores de propriedades e donos da produção material. No esquema de Marx, por sua própria existência, o proletariado é elemento antagônico, pois, embora os meios de produção estejam em suas mãos, o fruto de seu trabalho não é de sua propriedade. “Desse modo, o proletariado na sociedade capitalista é sua negação absoluta: seu interesse existencial é incompatível com o *status quo* e só pode ser satisfeito com a dissolução deste⁹⁵”. Depreende-se dessas asserções que, por sua condição de negação dentro do sistema, o proletariado engloba em si todos os atributos essenciais para ser o agente histórico de libertação. Todavia, em “The history of dialectics”, Marcuse não deixa de assinalar que Marx também desenha um quadro menos promissor para a classe trabalhadora: se o proletariado abandonar sua condição negativa em relação ao *status quo* e na ausência de consciência de classe, ele pode tornar-se força de suporte da ordem repressiva estabelecida.

Em Marx, diferentemente do que acontece com Hegel que acomodaria as categorias de seu pensamento à ordem vigente, as reflexões tendem à crítica negativa da ordem existente. “Elas visam a uma nova ordem da sociedade, mesmo quando descrevem a forma corrente da sociedade. Elas se dirigem essencialmente a uma verdade que está para vir através da abolição da sociedade civil⁹⁶”. A negatividade da dialética de Marx em movimento quando este sugere a transcendência da produção de mercadoria com valor de troca. Em *Por Marx*, ao diferenciar a dialética de Marx da dialética hegeliana, Althusser explica que o cerne da diferença reside na prática teórica de Marx e na “prática política da luta de classes. Logo, sua solução existe, nas obras do marxismo, mas em estado prático⁹⁷”. Debatendo a crítica marxiana à religião, à política e à filosofia, Renault compreende que o apelo à supressão designa uma transformação radical da filosofia. Não basta mais o aperfeiçoamento da filosofia hegeliana e o que se não tolera mais é uma filosofia autônoma em relação ao seu tempo histórico. “Compreendemos então por que a ‘reforma da consciência’ a que Marx tenta submeter aqui a filosofia leva a pô-la ‘a serviço da História’ e a ressaltar que ela deve se considerar não mais como um ‘fim em si, mas apenas como um meio’, como uma crítica

⁹⁴ Herbert MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 227.

⁹⁵ Idem, “The history of dialectics”, p. 151. Grifo do autor. No original: “Thus the proletariat in a capitalistic society is its absolute negation: its existential interest is incompatible with the *status quo* and can only be fulfilled in its dissolution”.

⁹⁶ Herbert MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 225.

⁹⁷ Louis ALTHUSSER, *Por Marx*, p. 147.

secularizada que se exerce ‘no centro do combate’⁹⁸”. Marx não pretendia substituir a filosofia pela atividade prática, mas que as forças aptas a lutarem por emancipação passassem “pelo exercício de ‘uma filosofia crítica’⁹⁹”. Como vimos antes, a condição básica para o surgimento dessa nova ordem é que a classe trabalhadora se liberte de sua condição de exploração no processo de produção.

2.2 MARCUSE E A LIBERTAÇÃO DA REPRESSÃO

A forma como Marcuse manifesta seu posicionamento crítico a respeito do modo de vida imposto pelo aparato comercial da sociedade industrial avançada em *Eros e civilização*, mas, principalmente, em *O homem unidimensional* e em *Um ensaio sobre a libertação* e, ao mesmo tempo, suas reflexões em relação aos protestos do movimento estudantil, dos movimentos de contracultura e a revolta dos movimentos de libertação do Vietnã e em outros países em desenvolvimento nos anos de 1960 indica que seu pensamento filosófico, por sua natureza política, não visa somente uma libertação do pensamento, mas demanda uma transformação radical do modo de organização da vida dessa sociedade. É justamente por conta desse eixo duplo que um pensamento filosófico pode ser considerado dialético. Para Marcuse, o fundamento central de todo pensamento dialético é a libertação e “não somente a libertação em um sentido mental, mas libertação envolvendo a mente e o corpo, libertação envolvendo a existência humana como um todo¹⁰⁰”.

Um fio condutor pode ser identificado em todos esses casos e que oferece fermento para a própria dialética: o modo de vida repressivo. É em virtude, alega Marcuse, “da contradição gerada pelo próprio sistema, precisamente porque é um sistema falso, ruim¹⁰¹”, que o pensamento dialético se move em direção à necessidade de libertação. Do ponto de vista marcuseano, toda a dialética é libertação porque tem a finalidade de libertar os indivíduos “de um sistema falso, ruim, repressivo – seja este um sistema orgânico, seja este um sistema social, seja este um sistema mental ou intelectual: libertação por meio de forças

⁹⁸ Emmanuel RENAULT, “Crítica da religião, da política e da filosofia”, p. 138-139.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 139.

¹⁰⁰ Herbert MARCUSE, “Liberation from the affluent society”, p. 76. Texto original: “We are dealing with the dialectics of liberation (actually a redundant phrase, because I believe that all dialectic is liberation) and not only liberation in an intellectual sense, but liberation involving the mind and the body, liberation involving entire human existence”.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 76. Texto original: “And liberation by virtue of the contradiction generated by the system, precisely because it is a bad, a false system”.

que se desenvolvem no interior do sistema¹⁰²”. Enuncia-se, assim, o modo pelo qual o teórico crítico tece suas reflexões sobre a natureza da repressão e a possibilidade de libertação dos indivíduos na sociedade industrial avançada. As palavras “falso” e “ruim” são empregadas propositalmente na argumentação de Marcuse para evidenciar que a sociedade industrial contemporânea é repressiva porque o progresso do pensamento e material dos indivíduos não está sendo conduzido em direção à construção de uma sociedade racional livre. A valoração em termos de “falso” e “ruim” é, portanto, justificada em vista do que o progresso histórico poderia ser, mas não é por conta das potencialidades reprimidas e, por conseguinte, com essa distinção, pretende-se denunciar a necessidade de ruptura com o *continuum* histórico de servidão na humanidade. Em uma situação de livre pensamento, a razão do homem unidimensional deveria reconhecer que o modelo de desenvolvimento da sociedade industrial avançada não rompe com esse *continuum* repressivo. Para Feenberg, o motivo pelo qual Marcuse defende a razão não é por ser o recipiente do pensamento puro, por sua propriedade cognitiva, mas porque ela permite que o indivíduo se engaje no mundo existencialmente. A razão no sujeito e, uma vez atuando nas coisas, transcende a forma dada imediata. É nesse sentido que a razão se torna palco da liberdade. Na medida em que o modo de vida da sociedade repressiva “bloqueia as potencialidades para o progresso na razão que poderia ser atingida com base nas suas próprias conquistas, ele pode ser julgado ruim, ‘falso’ nesse nível existencial. Esse é o caso com o capitalismo avançado¹⁰³”. O primeiro desafio proposto pelo próprio quadro histórico de dominação dessa sociedade é, portanto, libertar a razão dos mecanismos tecnológicos de manipulação de massa para que a razão possa reconhecer a necessidade de libertação não “de uma sociedade pobre, não de uma sociedade em processo de desintegração¹⁰⁴”, como afirma o próprio Marcuse, mas de uma sociedade materialmente abundante. Essa sociedade afluenta é sustentada por uma racionalidade tecnológica que impede o pensamento de distinguir entre quantitativo e qualitativo, entre paz e guerra, escondendo assim a servidão do modo de vida dessa sociedade sob o manto de uma encantadora aparência de bem-estar.

A fim de superar a racionalidade que organiza politicamente o aparato de produção dessa sociedade, a energia vital absorvida por esses meios e o tempo livre administrado do

¹⁰² *Ibid.*, p. 76. No texto original: “It is liberation from the repressive, from a bad, a false system – be it an organic system, be it a social system, from a bad, a false system – be it an organic system, be it a social system, be it a mental or intellectual system: liberation by forces developing withing such a system”.

¹⁰³ Andrew FEENBERG, “Afterword: Marcuse’s dialectic”, p. 127. Texto original: “To the extent that the system blocks potentialities for progress in rationality which could be realized on the basis of its own achievements, it can be judged bad, ‘false’ at this existential level. This is the case with advanced capitalism”.

¹⁰⁴ Herbert MARCUSE, “Liberation from the affluent society”, p. 77. Passagem original: “The problem we are facing is the need for liberation not from a poor society, not from a disintegrating society, [...]”.

corpo social dessa sociedade, os valores comerciais precisam ser negados. De um modo geral, em seus textos, Marcuse argumenta que o ser humano precisa ser reestruturado no sentido de comprometimento com a satisfação de necessidades integralmente subordinadas a valores qualitativos para elevar-se ao nível de uma existência livre. Trata-se de uma passagem que precisa efetuar-se tanto no campo da consciência quanto no campo material a fim de que os objetos e instituições criadas para fins repressivos das potencialidades humanas sejam recusados.

A libertação autêntica para Marcuse é aquela vinculada à mudança qualitativa de todo o modo de vida social. E essa mudança qualitativa só faz sentido se estiver a serviço das possibilidades de livre jogo das potencialidades humanas. A ironia reconhecida por Marcuse é a de que “estamos diante de uma situação na qual esta sociedade capitalista avançada atingiu um ponto onde a mudança quantitativa pode tecnicamente ser transformada em mudança qualitativa, em libertação autêntica¹⁰⁵”. Ou seja, o desenvolvimento da sociedade industrial avançada já teria permitido atingir o nível de mudança quantitativa suficiente para realizar o passo seguinte: liberdade para jogar com as faculdades intelectuais e pacificação de luta pela existência. Todavia, esse passo em direção à libertação é contido pela defesa que os próprios indivíduos dessa sociedade fazem de sua própria servidão. E essa contenção atinge até mesmo a classe social que era outrora a portadora subjetiva da necessidade de transformação da sociedade: a classe trabalhadora.

Para que a mudança qualitativa no modo de vida da sociedade opere no mundo material, Marcuse afirma que a libertação deve fluir em “uma dimensão mais profunda da existência humana¹⁰⁶”. Essa libertação da natureza interior dos homens é a da dimensão biológica das necessidades e devemos sublinhar que essa dimensão não se encontra, portanto, apartada do mundo dos objetos. As palavras de Marcuse sugerem que o “surgimento de um novo tipo de homem com um movimento vital, biológico para a libertação e com uma consciência capaz de romper com o véu tanto material quanto biológico da sociedade afluenta¹⁰⁷” esteja atrelado ao surgimento de novas necessidades. Ancorado nesses pressupostos, Marcuse defende que os indivíduos devem estar aptos para a recusa do princípio

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 79. Citação no idioma original: “I think we are faced with a situation in which this advanced capitalist society has reached a point where quantitative change can technically be turned into qualitative change, into authentic liberation”.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 81. Texto original: “In other words, liberation seems to be predicated upon the opening and the activation of a depth dimension of human existence, [...]”.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 81. No original: “[...]: the emergence of a new type of man, with a vital, biological drive for liberation, and with a consciousness capable of breaking through the material as well as ideological veil of the affluent society”.

de desempenho¹⁰⁸, o qual constitui a base de sustentação das necessidades impostas pelo aparato comercial da sociedade industrial avançada e, por consequência, os indivíduos precisariam romper o elo instintivo com as necessidades coordenadas da sociedade afluenta. Uma dialética só será libertadora se envolver “uma ruptura com o continuum de repressão que atinge a dimensão profunda do próprio organismo¹⁰⁹”.

Antes de prosseguirmos, é importante frisar que essas novas necessidades não são carentes de concretude material, isto é, pura ficção utópica da razão, mas, elas são, segundo Marcuse, “a dedução lógica das possibilidades técnicas, materiais e intelectuais da sociedade industrial avançada¹¹⁰”. Podemos assim dizer que as possibilidades de surgimento dessas novas necessidades estariam contidas potencialmente no progresso dos meios tecnológicos de produção da sociedade industrial avançada. Isso significa que enquanto a produtividade dessa sociedade tiver como destino a satisfação de necessidades repressivas, isto é, aquelas que uma vez, incorporadas à natureza dos indivíduos, “elas estabilizam o regime capitalista de repressão a partir do qual elas emergem¹¹¹”, não será possível a libertação. A condição *sine qua non* para a construção da sociedade livre de necessidades repressivas na teoria crítica de Marcuse seria a extinção da organização social vigente. A partir de uma imagem negativa da ordem vigente e de uma imagem substituta em que a vida seja um fim em si mesmo e não um meio para interesses comerciais, a razão pode tornar-se sensível para o surgimento de um homem livre de necessidades não-repressivas. “O pensamento dialético, assim, propõe a

¹⁰⁸ Em *Eros e civilização*, Marcuse relata que Freud considerava a imposição do princípio de realidade em detrimento do prazer como um evento traumático no curso do desenvolvimento da história dos seres humanos. Esse evento não teria sido um fato isolado, mas que se renova ao longo da história do ser humano. Esse princípio de realidade se faz visível em um sistema de instituições e, segundo Marcuse, Freud expressa na sobreposição do princípio de realidade em relação ao de prazer o fato de que o progresso da humanidade teria ocorrido “como *dominação* organizada”. Porém, para dar conta da dinâmica histórica, Marcuse acrescenta dois conceitos. Um deles é o de mais-repressão que indica imposição extra de repressão dos instintos, isto é, para além do básico necessário à vida em uma determinada organização social. O outro é o princípio de desempenho que designa os contornos que uma organização social assume para atender os interesses de dominação. Ou seja, a sociedade é estruturada a partir de desempenhos econômicos. O trabalho é realizado para um sistema sobre o qual o indivíduo não possui controle algum e o tempo livre é comercializado e controlado pela indústria de entretenimento. Na civilização industrial avançada, Marcuse compreende que o princípio de realidade é predominantemente desempenho que recompensa a produtividade dentro de um sistema ordenado de necessidades. Nessa sociedade, os indivíduos estão presos a um sistema que vincula recompensas ao desempenho mensurado. Quando o indivíduo se esforça para atingir as metas do desempenho mensurado, ele não só inibe drasticamente sua capacidade criativa, pois, ele segue à risca objetivos traçados previamente por outros, mas também acirra a competição por recompensa. Se considerarmos que o conceito de desempenho comporta em sua raiz o cumprimento de metas preestabelecidas e julgamento mensurado e contínuo de tarefas que visam atingir metas, seria razoável dizer que a transformação radical da sociedade implicaria na extinção do princípio de desempenho no trabalho, na educação e no lazer e não em criar um princípio de desempenho não-repressivo.

¹⁰⁹ Herbert MARCUSE, “Liberation from the affluent society”, p. 82. Citação no idioma original: “[...], a break in the continuum of repression which reaches into the depth dimension of the organism itself”.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 82. Trecho original: “They are not thought out but are the logical derivation from the technical, material and intellectual possibilities of advanced, industrial society”.

¹¹¹ Raymond GEUSS, “A dialética e o impulso revolucionário”, p. 167.

existência de um outro reino de ideias, imagens e imaginação que serve como um guia potencial para a transformação social que realizaria as potencialidades não realizadas de uma vida melhor¹¹²”. Para Geuss, o pensamento dialético na teoria crítica trabalha com concepções acerca da vida boa e não com simples ideais da razão “que habitam em um reino separado do pensamento, mas estão embutidas em partes integrantes do mecanismo social¹¹³”. A função dessa forma de pensamento é criticar “as instituições existentes, as práticas ou o estado das coisas, simplesmente contrastando o que elas são com o que eles poderiam ser, e estão, em certo sentido, lutando para ser, mas não são¹¹⁴”. Vale mencionar que, em “The rationality of philosophy”, Marcuse alega que o pensamento filosófico

ajudará a *romper a tirania dos fatos dados* sobre a mente do homem e confrontar o filósofo com a necessidade de testar a Razão teórica e Liberdade intelectual ao *contrastar* essas ideias elevadas *com as condições* sob as quais o homem vive e se espera que ele pense, aja e tenha esperança ... **contrastando as ideias com o real, a realidade social, por exemplo**¹¹⁵.

Para que essa razão seja sensível o suficiente para projetar essa imagem, fazer com que os homens voltem a imaginar livremente é fator decisivo, pois, esta faculdade é incompatível com o princípio de desempenho. Imaginar uma produtividade que não compartilhe dos valores do princípio de desempenho como o tempo acelerado de produção, o consumo e o obsoletismo programado nos remetem inevitavelmente ao “conceito de uma tecnologia da libertação¹¹⁶”. Como poderia essa nova tecnologia estabelecer as fundações de uma nova sociedade? Essa tecnologia se distinguiria da atual em sua capacidade de satisfazer as novas necessidades de uma existência verdadeiramente gratificante. Não basta somente uma racionalidade que adentre a dimensão profunda da natureza humana para libertá-la da repressividade corporativista do aparato, mas a razão também deve atuar para criar uma tecnologia livre do *logos* da dominação. Quando os indivíduos conseguirem unir “tendências aparentemente utópicas como a convergência da técnica e da arte, a convergência do trabalho

¹¹² Douglas KELLNER, “Introdução à 2ª edição”. In: MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional*, p. 13.

¹¹³ Raymond GEUSS, *op. cit.*, p. 167.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 170.

¹¹⁵ Herbert MARCUSE, “The rationality of philosophy”, p. 12. Grifos e negrito do autor. Texto original: “[...] – will in its own course of analysis help to *break the tyranny of the given facts* over the mind of man and confront the philosopher with the necessity to test theoretical Reason and intellectual Freedom by *contrasting* these high ideas with the conditions under which man lives and is supposed to think and act and hope ... **i.e. contrasting the ideas with the real, the social reality**”.

¹¹⁶ Idem, “Liberation from the affluent society”, p. 82. No original: “This new, unheard-of and not anticipated productivity allows the concept of a technology of liberation”.

e do jogo, a convergência do reino da necessidade e o reino da liberdade¹¹⁷”, o organismo humano não sentirá mais a carência por bens materiais repressivos. “A experimentação na ciência e tecnologia poderia tornar-se um jogo com as potencialidades de indivíduos e coisas, da sociedade e da natureza – metodicamente escondidas e bloqueadas – até agora escondidas¹¹⁸”. Entender que não são só os seres humanos, mas que as coisas do mundo também possuem potencialidades revela não só a influência da crítica racional de Hegel quanto ao materialismo histórico de Marx, mas, sobretudo, ajudaria a compreender que a verdadeira felicidade depende menos do desenvolvimento quantitativo da base material e mais de uma concepção negativa de mundo. As potencialidades inerentes e não-usufruídas são sistematicamente impedidas de virem à tona por falta do exercício de negação. O papel da educação filosófica seria o de desbloquear esse exercício. A doutrinação do aparelho mental com a finalidade de resignar os homens perante a experiência alienada de mundo impede os instintos de realizarem o livre jogo estético com a realidade. O apelo da propaganda e da mercadoria produz uma experiência pré-fabricada de mundo capaz de convencer a razão e os instintos de que se trata de uma experiência definitiva das potencialidades humanas e da natureza. É justo pensar que uma relação mais harmônica entre os homens e dos homens com a natureza repousa na politização dos instintos. Para sermos mais precisos, a dialética para o surgimento de um novo tipo de homem transita necessariamente não só pela autoconsciência da servidão, mas na abolição do instinto de agressividade no campo da produtividade, o qual é o motor da sociedade industrial avançada. Para Marcuse, as convergências entre tecnologia e arte, sociedade e natureza representam “um dos sonhos mais antigos de toda a teoria e prática radicais¹¹⁹” e um dos mais difíceis, mas, não impossível de ser concretizado.

Além disso, embora, em um primeiro momento, a libertação passe por um processo de âmbito particular, a dialética da libertação é um projeto antropológico de transformação da existência humana e da realidade concreta do mundo e, portanto, de construção coletiva que não exclui o confronto. “A concretização da liberdade não faz nenhum sentido quando ela é pensada como um projeto individual que não está em ligação estreita com a liberdade de ‘outros’ – ‘outros’ que não mais me ameaçam ou se opõem a mim, mas que alcançam e

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 82. Passagem original: “[...]: such amazing and indeed apparently utopian tendencies as the convergence of technique and art, the convergence of work and play, the convergence of the realm of necessity and the realm of freedom”.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 82. Trecho original: “Technical experimentation, science and technology would and could become a play with the hitherto hidden – methodically hidden and blocked – potentialities of men and things, of society and nature”.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 82. Texto original: “This means one of the oldest dreams of all radical theory and practice”.

refletem a liberdade que nós compartilhamos mutuamente¹²⁰”. A teoria crítica de Marcuse é, sem dúvida, repleta de negatividade. Ela é uma teoria que ataca uma ideologia que enquadra a vida em um estado de coisas que limita o exercício crítico do pensamento, elemento fundamental para uma sociedade democrática. Mas a negatividade de sua teoria tem também como propósito conceder à razão alienada um momento de verdade, pois ela é política e, por isso, ela propõe trabalhar objetivamente, isto é, encontrar uma possibilidade de práxis “em uma política radical de recusa – alguém pode dizer revolucionária – na qual uma subjetividade social se apodera do existente, o aceito, o dado em suas próprias mãos e inicia o processo de ruptura histórica e promessa de transformação que subjaz tal modo de pensamento¹²¹”. Na teoria crítica de Marcuse, podemos destacar assim dois momentos de expressão da necessidade de ruptura com a ideia de somente estar no mundo, isto é, de expressão de uma ontologia negativa: movimentos da Nova Esquerda e a arte. Em ambos, vemos a manifestação da recusa subjetiva das estruturas de poder existente, tanto políticas quanto econômicas, que sustentam a unidimensionalidade do presente sem liberdade e, na negação em forma de recusa, o reconhecimento da necessidade de mudança qualitativa da totalidade. Sem uma subjetividade radical, não há como construir uma sociedade verdadeiramente livre de repressão e, portanto, não há espaço para a essência humana desenvolver suas potencialidades livre de alienação.

De Hegel, parece seguro dizer que Marcuse herda a ideia de que os indivíduos não devem participar de alguma ação sem um determinado nível de consciência teórica, ou seja, a união entre teoria e práxis. E, do filósofo de Jena, Marcuse também herda a concepção de que os indivíduos conhecem o que são pelo pensamento em movimento. Da teoria de Marx, o que Marcuse recebe não foi só uma sociologia da produção capitalista da vida material e das desigualdades sociais oriundas da divisão do trabalho entre operários e capitalistas acumuladores de lucro e uma reflexão filosófica sobre a alienação, mas inspiração também para engendrar uma teoria de práxis revolucionária.

Marcuse faz um diagnóstico das relações de dominação capitalista e, ao mesmo tempo, busca por alternativas de superação da sociedade formada por essas relações. Nessa jornada por um modo de vida não-repressivo, Marcuse se depara com duas possibilidades

¹²⁰ Richard J. BERNSTEIN, “Negativity: theme and variations”, p. 25. No original: “The realization of freedom makes no sense when it is thought of as an individual project which is not bound up with the freedom of ‘others’ – ‘others’ who no longer threaten and oppose me, but achieve and reflect the freedom that we mutually share”.

¹²¹ Christian GARLAND, “Negating that which negates us”, p. 56. Texto original: “This negative project finds a tentative mode of praxis in a radical – one might say revolutionary – politics of refusal in which a social subjectivity takes hold of the existent, the accepted, the given in its own hands and begins the process of historical rupture and transformative promise that underlies such a mode of thought”.

para a consecução desse fim: de um lado, a violência como práxis e, na segunda, a luta não-violenta. Se as condições históricas de desenvolvimento da infraestrutura e da superestrutura ditam não só o modo de dominação, mas também estabelecem as formas mais adequadas de contestação, que trilha percorre Marcuse? Em algum momento, sua reflexão desemboca na sugestão de que a Nova Esquerda deve replicar as experiências de lutas do passado?

Antes de respondermos a essas questões, devemos compreender por que Marcuse concebe o desenvolvimento histórico da sociedade industrial avançada como sendo repressivo.

3 DA TOLERÂNCIA E DA DEMOCRACIA

No primeiro capítulo de *Marcuse em julgamento*, Vivas repreende Marcuse por suas críticas contra o governo dos Estados Unidos, pois, esse Estado seria responsável por assegurar a sua proteção quando sua vida encontrar-se em perigo. E, no quinto capítulo, ele ironiza Marcuse porque o último define a sociedade industrial avançada como totalitária. Vivas tenta desconstruir o argumento de Marcuse de que os indivíduos vivem em uma democracia totalitária nas sociedades industriais avançadas em três frentes: na primeira, ele alega que Marcuse possui liberdade de pensamento e de publicação sem censura; na segunda, ele atribui a autoria dos protestos que emergem na década de 1960 a Marcuse e que, não estando o filósofo satisfeito com a efetividade das manifestações públicas, Marcuse só ficaria contente se pudesse “ver o mundo inteiro em chamas¹²²”. E não é só. Para Vivas, Marcuse almeja desconstruir a ordem social industrial existente em nome de um vazio e que seu projeto de sociedade não-repressiva seria tão vago quanto o de Lênin em *Estado e revolução*. O plano vago de Marcuse consistiria em “despender alguns minutos diários no trabalho que não puder ser eliminado¹²³” e os indivíduos passariam “o restante do dia em *play* e *display*¹²⁴”. Vivas ainda acreditava que a democracia norte-americana era participativa e que propiciava o cultivo à tolerância e que, por conseguinte, não fazia sentido algum promover a sua contestação.

O fato é que se a sociedade industrial avançada norte-americana fosse participativa e de tolerância disseminada, não haveria a necessidade de luta pelos direitos civis. Marcuse defende que o conceito de ordem das leis existiriam somente para dar um ar de formalidade à dominação, isto é, todos imaginam que as leis teriam um caráter universal e, portanto, equitativo. Ora, apresentar a democracia da sociedade industrial avançada como participativa implica em ignorar que o ordenamento jurídico desse sistema de organização da vida foi engendrado por uma racionalidade que tem como objetivo condicionar os indivíduos a desempenhos planejados, perpetuando assim as instituições dominantes repressivas e não para disciplinar o mercado. Marcuse não é, de forma alguma, contra a democracia, como veremos a seguir, mas tão somente questiona o sistema político que ela legitima em nome da estabilidade e continuidade dos interesses das instituições dominantes. A integração dos indivíduos ao modo de vida da sociedade industrial avançada acontece, de fato, como

¹²² Eliseo VIVAS, *Marcuse em julgamento*, p. 45.

¹²³ *Ibid.*, p. 46.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 46. Grifos do autor.

denuncia Marcuse em “Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada”, “nos quadros do pluralismo democrático¹²⁵”, mas isso não significava para ele o exercício totalmente livre de pensamento e de práxis política.

A verdade é que Marcuse não propõe por um fim ao regime democrático que sustenta o sistema de dominação instintivo de vastas camadas da população da sociedade industrial avançada sem uma perspectiva de alternativa ou quando Marcuse propõe uma alternativa, não seria aquilo que seus críticos enxergam equivocadamente em seus escritos: o socialismo stalinista. Em *O homem unidimensional*, em “Tolerância repressiva”, em *O ensaio sobre a libertação* e artigos e conferências proferidas entre 1964 e 1970, e até mesmo em obras posteriores como *Contrarrevolução e revolta* de 1972 e as *Paris lectures* de 1974, encontramos uma crítica aos governos democráticos das sociedades industriais avançadas tendo em vista o potencial para uma existência não-repressiva escondido nessa realidade. Entre o totalitarismo de Stálin ou a democracia alienante da sociedade industrial avançada, parece não haver dúvidas de que Marcuse considerava a segunda um mal menor, mas mesmo assim, a segunda opção permanece bem distante da ideia de democracia que sempre privilegiaria os instintos de vida na tomada de decisões sobre a vida pública.

¹²⁵ Herbert MARCUSE, “Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada”, p. 49.

3.1 LIBERDADE E TOLERÂNCIA REPRESSIVAS

Em “Tolerância repressiva”, publicado pela primeira vez em 1965, Marcuse alega que o conceito de tolerância que permitiu a expansão do espaço e do conteúdo da liberdade não era neutro, isto é, a ideia de tolerância que se disseminou pela sociedade inglesa a partir do século XVII era partidária no sentido de que carregava em si a ideia de intolerância contra a repressão de pensamento. Era permitido às forças de oposição ao poder instituído manifestar descontentamento em relação à governança de uma determinada sociedade. Nesse sentido, pode-se dizer que havia um grau mínimo de liberdade garantida à razão de protesto. “Nas sociedades liberais firmemente estabelecidas da Inglaterra e Estados Unidos, a liberdade de expressão e reunião era concedida até mesmo a inimigos radicais da sociedade contanto que não efetuassem a transição da palavra ao ato, do discurso à ação”¹²⁶. De fato, se retomarmos as considerações feitas por Locke na *Carta sobre a tolerância* de 1685, texto redigido dezoito anos após “Ensaio sobre a tolerância” de 1667 em que o inglês defende que as opiniões especulativas e de culto divino “são as únicas coisas a possuir direito absoluto e universal à tolerância”¹²⁷, vemos que a comunidade é formada para que seja possível aos homens preservarem e aumentarem seus interesses civis e, por civil, no pensamento lockeano, entenda-se a liberdade e conservação do corpo e de bens, mas, o texto também revela que o bem comum deve ser “a medida de toda legislação”¹²⁸ e que a liberdade de consciência é direito natural de todo ser humano, “pertencendo tanto aos dissidentes quanto a elas mesmas, e que ninguém pode ser obrigado em assuntos de religião, quer pela lei, quer pela força”¹²⁹.

Embora seja verdade afirmar que o tema candente da *Carta* seja o direito à liberdade de culto, no *Ensaio*, Locke também proclama que a tolerância às opiniões divergentes é necessária para a preservação da sociedade civil e, ao mesmo tempo, o texto funciona como uma advertência sobre a intromissão persecutória do magistrado em assuntos de religião, pois, ele é “ordenado e recebe seu poder em confiança apenas para a tranquila e confortável convivência dos homens na sociedade, uns com os outros, como já se demonstrou suficiente”¹³⁰.

Para o pensador inglês, a tolerância deveria, portanto, ser tratada como fundamento central da liberdade não só pelas mais diversas religiões, mas pela própria sociedade civil,

¹²⁶ Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 91.

¹²⁷ John LOCKE, “Ensaio sobre a tolerância”, p. 169.

¹²⁸ Idem, *Carta sobre a tolerância*, p. 64.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 179.

pois, “supor que a severidade e a força sejam as únicas antes do governo e modos de suprimir qualquer facção¹³¹” para obter uniformidade é visto por Locke como “um equívoco¹³²”. Além disso, em matéria de conduta e opinião nas quais “os homens se julgam obrigados a regular suas ações uns com os outros – tais como: que possam criar os filhos ou dispor de seus bens conforme queiram; [...]”¹³³, Locke considera salutar a prática racional da tolerância desde que essas opiniões e a consequência destas na vida prática dos indivíduos não perturbem o poder do Estado “ou não causem à comunidade mais inconvenientes do que vantagens¹³⁴”. Para Locke, a vida boa consiste na paz entre as religiões e em uma sociedade política que respeite o direito à assembleia e que garanta a paz pública. “A liberdade de consciência do homem é independente da autoridade política da sociedade civil, e faz parte de seus direitos naturais. Como a lei natural garante a liberdade de consciência, nenhuma lei humana poderá regulamentá-la¹³⁵”.

Os escritos de Locke sobre tolerância foram, sem dúvida, um marco histórico no pensamento filosófico-político inglês e no continente europeu não só porque eles apresentam mesmo que timidamente a tolerância como princípio para a governabilidade, isto é, haveria uma ponte entre a questão da tolerância e as origens e atribuições da autoridade política civil, mas também porque a tolerância é apresentada como alicerce indispensável para o desenvolvimento econômico de um país.

A partir da condenação do comerciante Jean Callas à pena de morte por magistrados da cidade de Toulouse, no *Tratado sobre a tolerância*, redigido em 1762, Voltaire critica ferozmente a intolerância religiosa que ainda reinava em solo francês, pois, teria sido essa a causa da condenação à morte de um homem inocente. Jean Callas foi acusado e executado em 1761 por ter supostamente estrangulado seu filho Marc-Antoine. De acordo com essa acusação, o pretexto para o crime seria a predisposição de Marc-Antoine em abandonar o protestantismo. Callas não foi assim executado por um erro processual, mas por causa dos abusos cometidos com base no arraigado sentimento de intolerância da população local. Em seu *Tratado*, Voltaire sustenta que um homem deve ter o direito de pensar o que a razão ditar “contanto que ele não perturbe a ordem, pois não depende do homem acreditar ou não acreditar, mas depende dele respeitar os costumes de sua pátria¹³⁶” e que as passagens acerca de intolerâncias encontradas nos evangelhos referem-se tão somente aos reinos dos céus e, por

¹³¹ *Ibid.*, p. 197.

¹³² *Ibid.*, p. 197.

¹³³ *Ibid.*, p. 174.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 174.

¹³⁵ Alexis TADIÉ, *Locke*, p. 83-84.

¹³⁶ VOLTAIRE, *Tratado sobre a tolerância*, p. 63.

essa razão, não autorizam ninguém a efetuar perseguições no mundo da vida social. Por quanto seja verdade afirmar que essas passagens poderiam conduzir os homens a pensarem que a coerção é um ato legítimo, Voltaire trata de refutar essa interpretação não só do ponto de vista da sociedade civil que não deve permitir o uso da violência para fins religiosos, cindindo assim o campo político do religioso, mas também condena a adoção de atos coercitivos no campo do discurso. Neste último caso, a parábola bíblica do homem que organiza uma grande ceia e os convidados não aparecem no evento é tomada por Voltaire como exemplo de que a perseguição não é o caminho mais adequado para a persuasão. O servo é enviado para chamar os convidados e diante da negativa destes, o anfitrião ordena ao servo que traga para sua casa quem encontrar nas ruas. Para Voltaire, a frase “obriga-os a entrar” na parábola “não quer dizer outra coisa, segundo os comentadores mais autorizados, senão: roga, suplica, insiste, esforça-te ao máximo”¹³⁷.

O *Tratado* de Voltaire sugere não apenas uma tolerância ao pluralismo religioso, isto é, uma liberdade de culto em toda a França, mas a argumentação do autor parece ter como objetivo ir além da temática dos conflitos religiosos. O *Tratado sobre a tolerância* teria como alvo secundário tratar de um tema caro ao Iluminismo do século XVIII que seria a liberdade de pensamento e de opinião. Aqui é quase impossível negar que o texto de Voltaire se assemelha em conteúdo às ideias presentes tanto na *Carta sobre a tolerância* quanto no “Ensaio sobre a tolerância” de Locke. Na verdade, a nota do capítulo XI do *Tratado*, não deixa margem para dúvida, pois o autor faz menção explícita ao autor da *Carta*.

É possível questionar se essa tolerância, presente nas sociedades liberais, da qual nos fala Marcuse, era realmente universal ou se o conceito apenas compartilhava de uma aparência de universalidade visto que seus limites eram determinados pela ordem social vigente. Em outras palavras, o que parecia garantir a generalidade do conceito e prática da tolerância era a estrutura de classes dessa sociedade. Mas isso não impediu o surgimento do conceito de tolerância como “uma força libertadora e humanizadora”¹³⁸. A questão central para Marcuse é que a tolerância só pode ser considerada universal na medida em que “o seu alcance e limite não podem ser definidos em termos da respectiva sociedade”¹³⁹. Ademais, a universalidade só pode ser atingida se a tolerância for um fim em si mesma, isto é, se mais do que pensada, ela for colocada em prática na vida cotidiana “tanto por governantes quanto por governados, pelos senhores e pelos condenados, pelos delegados de polícia e por suas

¹³⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹³⁸ Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p.114.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 90.

vítimas”¹⁴⁰. Essa tolerância universal não pode assim estar subordinada somente aos interesses de um grupo específico da sociedade.

Na visão de Marcuse, o fato das sociedades inglesas e norte-americanas do passado concederem o direito de reunião e livre opinião para a oposição era reflexo da confiança na rigidez da organização social da sociedade burguesa. Diante de uma estrutura social estratificada, o *status quo* dessa sociedade propõe “praticar a tolerância geral”¹⁴¹ até mesmo à oposição política porque, na verdade, a ordem vigente não corre o risco real de ser abalada. Todavia, esse conceito de tolerância geral não se encontra isento de precondições para que seja considerado geral. Nos textos de Stuart Mill, Marcuse reconhece essas precondições quando o autor inglês afirma que o conceito de tolerância só pode ser praticado por seres humanos com amadurecimento intelectual e que a liberdade não se aplica a fases históricas da humanidade anteriores ao período em que os seres humanos se tornaram capazes de progredir pelo debate livre. As observações de Marcuse sobre o pensamento de Stuart Mill têm como propósito apontar as discrepâncias entre a ideia da tolerância como princípio universal e a sua prática em uma forma específica de organização social, principalmente, no que tange às limitações impostas à tolerância antes que ela seja efetivamente empregada. Nas reflexões de Stuart Mill acerca do direito à reunião e expressão de pensamento, Marcuse acredita haver a suposição oculta de que “a discussão livre e igual poderá desempenhar a função que lhe é atribuída apenas se for racional – a expressão e o desenvolvimento do raciocínio independente, livre de doutrinação, de manipulação e de autoridade estranha”¹⁴².

No capítulo “Da liberdade de pensamento e discussão” do ensaio *Sobre a liberdade*, publicado em 1859, Stuart Mill defende a ideia de que a diversidade de opinião é fundamental para a sociedade, pois, “é sempre provável, ainda que o mundo esteja certo, que os dissidentes tenham algo a dizer digno de ser ouvido, e que a verdade algo perdesse com o seu silêncio”¹⁴³. Além disso, ainda no segundo capítulo da mesma obra, encontramos a premissa de que “o único meio de um ser humano aproximar-se do conhecimento completo de um assunto é ouvir o que sobre ele digam representantes de cada variedade de opinião, e considerar todas as formas por que cada classe de espíritos o possa encarar”¹⁴⁴. Para Stuart Mill, a individualidade do ser humano não deve ser reprimida porque pode produzir seres humanos bem

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 90.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 91.

¹⁴² Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 97-98.

¹⁴³ John Stuart MILL, *Sobre a liberdade*, p. 90.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 64.

desenvolvidos. É preciso, portanto, permitir “a pessoas diferentes viverem vidas diferentes”¹⁴⁵, e o aprimoramento do gênero humano só pode existir onde houver liberdade para o desenvolvimento do pensamento crítico. Para que um sistema educacional cumpra esse papel, em “Mill’s utilitarianism”, Donner comenta que “Mill oferece várias sugestões que orbitam em torno da rejeição de métodos usando memorização e aprova aqueles que desenvolvem pensamento crítico e reflexão”¹⁴⁶. Donner lembra ainda que a “defesa apaixonada em *Ensaio sobre a liberdade* do valor do debate aberto e livre para o desenvolvimento mental é bem conhecido e justamente celebrado”¹⁴⁷ no pensamento de Mill. Mas Reitz lembra que Stuart Mill também considerava “apropriado censurar com vigor aquelas formas de discurso injurioso dirigido contra pessoas já destinadas ao status de minoria social dentro da estrutura estabelecida de poder”¹⁴⁸.

No terceiro capítulo de *Sobre a liberdade*, Stuart Mill reforça o argumento do debate livre recorrendo a von Humboldt, o qual afirma que duas condições são fundamentais para o desenvolvimento do ser humano: “a saber, liberdade e variedade de situações”¹⁴⁹. Por situações diversas, Stuart Mill compreende diferentes atividades comerciais, vizinhanças e profissões. Interpretando essa passagem, Donner comenta:

Negar a alguém a oportunidade de desenvolvimento e autodesenvolvimento é assim negar àquela pessoa o status de representação moral completa. Embora muito seja investido na socialização e na experiência educacional de autodesenvolvimento, quase todo mundo, na visão de Mill, tem o potencial para atingir tal status, e é normalmente suas circunstâncias sociais que determinam se o potencial deles se desenvolve. Desse modo, os ideais e compromissos de Mill exigem que todos os membros adultos da sociedade tenham efetivamente a oportunidade e recursos sociais para ganhar o status de agente autodesenvolvido¹⁵⁰.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴⁶ Wendy DONNER, “Mill’s utilitarianism”, p. 275. Texto original: “[...] Mill offers various suggestions which revolve around a rejection of methods using rote learning and an endorsement of those which develop critical thinking and reflection”.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 275. No original: “For example, Mill’s impassioned defence in *On Liberty* of the value of free and open debate for mental development is well known and justly celebrated”.

¹⁴⁸ Charles REITZ, “Herbert Marcuse and the new culture wars”, p. 217. Texto original: “Mill found it morally appropriate to censure with vigor those forms of vituperative speech directed against persons already consigned to minority social status within the established structure of power”.

¹⁴⁹ John Stuart MILL, *Sobre a liberdade*, p. 114.

¹⁵⁰ Wendy DONNER, *op. cit.*, p. 277-278. Citação no idioma original: “To deny someone the opportunity of development and self-development is thus to deny that person the status of full moral agency. Although much goes into the socialization and educational experience of self-development, almost everybody, in Mill’s view, has the potential to attain such status, and it is usually their social circumstances that determine whether their potential unfolds. Thus Mill’s ideals and commitments require that all adult members of society have the opportunity and social resources effectively to gain the status of self-developed agent”.

Parece ter ficado evidente que Stuart Mill busca a construção de uma sociedade que ofereça as condições adequadas para o desenvolvimento intelectual e moral dos seres humanos. Contudo, a questão que Marcuse impõe a si mesmo é se a sociedade industrial avançada seria herdeira dessa tolerância às vozes dissidentes para que haja desenvolvimento intelectual. Será que bastaria compreender historicamente que a “intolerância retardou o progresso e prolongou o massacre e a tortura de inocentes durante centenas de anos¹⁵¹”? Não haveria contextos históricos em que essa tolerância serviria para a repressão de alternativas históricas de organização social que poderiam realmente promover a autodeterminação de necessidades e o livre desenvolvimento das capacidades humanas? Ora, se concordarmos em admitir que os direitos civis e liberdades constitucionais da sociedade industrial avançada carregam a matriz da tolerância à oposição defendida desde Locke até Stuart Mill, é igualmente necessário crer que a sociedade industrial avançada estaria aberta o suficiente para acomodar uma mudança de valores em sua estrutura. Nesse caso, o espaço público – se, ainda for possível falar nesses termos como veremos mais adiante – dessa sociedade atuaria como uma espécie de *ágora* do mundo grego antigo. Para Reitz, o ensaio “Tolerância repressiva” de Marcuse “refuta a afirmação de que a filosofia de Mills protege o direito abstrato de liberdade de expressão independente de todas as considerações de conteúdo¹⁵²”. Em “Herbert Marcuse and the new culture wars”, Reitz afirma ainda que a “teoria crítica da democracia e educação de Marcuse olha para as consequências concretas do discurso de ódio e não é portanto de conteúdo neutro¹⁵³”.

Do ponto de vista teórico e tendo como ponto de referência o pensamento político que afeta “toda a sociedade, demonstravelmente transcendendo a esfera privada”¹⁵⁴, Marcuse argumenta que não seria impossível construir um Estado em que os interesses dos mais diversos grupos convirjam para “o interesse realmente geral e racional”¹⁵⁵. De qualquer forma, o fato cru é que essa construção teórica não se coaduna com o desenvolvimento histórico das sociedades industriais avançadas porque Marcuse não encontra equilíbrio entre os poderes nessas sociedades no sentido de independência, os quais são denominados de compensatórios em “Tolerância repressiva”. Nesse modelo de desenvolvimento social, a alta produtividade de bens e o amplo consumo destes transformaram os poderes compensatórios

¹⁵¹ Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 96.

¹⁵² Charles REITZ, “Herbert Marcuse and the new culture wars”, p. 217. Texto original: “Marcuse’s essay on repressive tolerance refutes the assertion that Mill’s philosophy protects the abstract right of freedom of expression regardless of all content considerations”.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 217. No original: “Marcuse’s critical theory of democracy and education looks at the concrete consequences of hate speech and is therefore not content neutral”.

¹⁵⁴ Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 96-97.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 98.

em poderes do capital, forjando assim uma sociedade de necessidades e interesses administrados e, por conseguinte, de racionalidade deformada. Embora Dahl admita em *Sobre a democracia* que o capitalismo de mercado seja “um poderoso solvente de regimes autoritários¹⁵⁶” se esse regime econômico tiver força suficiente para romper a estrutura estratificada de uma sociedade composta por senhores e camponeses, transformando esta “em empregadores, empregados e trabalhadores¹⁵⁷” e “de um sistema em que muitos podem fazer pouco para evitar o domínio do governo por poucos em um sistema em que muitos podem eficazmente combinar seus recursos (sem falar de votos) e assim influenciar o governo, [...]”¹⁵⁸, ele também reconhece que essas mudanças podem não serem efetuadas porque as desigualdades nos recursos produzidos pelo capitalismo favorecem alguns indivíduos a adquirirem “mais influência do que outros nas políticas, nas decisões e nas ações do governo¹⁵⁹”. Embora seja difícil negar que a liberdade de reunião e de discussão em que todos os pontos de vista possam ser ouvidos ainda sejam toleradas, apesar de cada vez menos, no interior das sociedades industriais avançadas, os poderes econômicos e políticos utilizam os meios de comunicação para a construção de uma forma de pensamento em que “o certo e o errado, o verdadeiro e o falso¹⁶⁰” são predeterminados. Marcuse não nega que discursos paralelos ao oficial do *status quo* possam ser proferidos, mas as ideias contidas nesses discursos “na escala maciça da maioria conservadora (excluídos certos conchaves, como a *intelligentsia*), elas são imediatamente ‘avaliadas’ (isto é, automaticamente compreendidas) em termos de linguagem pública – uma linguagem *a priori* determina a direção em que se orientará o processo mental¹⁶¹”. Ao seu ver, a tolerância ao discurso livre deveria “definir e esclarecer diferentes formas de divergência: sua direção, conteúdo e perspectivas¹⁶²”.

O que a intervenção social utilitarista do desenvolvimento tecnológico faz, então, é bloquear a dissensão eficaz, isto é, no nível da formação da opinião e da assembleia, estimulando os seres humanos a pensarem dentro das condições impostas pelos poderes dessas sociedades. O próprio consumo em massa participa dessa orientação *a priori* dos processos racionais na medida em que a organização social vigente repele a contradição de um trabalho e de aquisição de mercadorias que não proporcionam gratificação plena e não seguiriam as orientações racionais autônomas dos atores envolvidos na situação. A

¹⁵⁶ Robert DAHL, *Sobre a democracia*, p. 196.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 196.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 196.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 196.

¹⁶⁰ Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 100.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 100-101. Grifos do autor.

¹⁶² *Ibid.*, p. 100.

capacidade de discernimento é afetada pelo modo de vida da sociedade industrial avançada que predispõe os instintos dos indivíduos para o melhoramento apenas quantitativo da existência e “serão provavelmente melhoramentos na direção determinada pelos interesses sociais que controlam o todo¹⁶³”. Em comunicação proferida em 1954 e publicada um ano mais tarde em *Food for thought*, Wright Mills lastima o fato de estarmos vivendo “em um mundo no qual o cidadão tornou-se um mero espectador ou um ator forçado e que nossa experiência pessoal é politicamente inútil e nossa vontade política uma pequena ilusão¹⁶⁴”.

Nesse cenário em que a razão dos homens enfrenta dificuldades para distinguir o verdadeiro do falso, o que é informação e o que seria doutrinação, Marcuse argumenta que as opiniões opostas ao *status quo* podem ser expressas, mas uma decisão é tomada antes da discussão com base no “‘curso normal dos fatos’, isto é, o curso dos fatos administrados e pela mentalidade modelada pelo próprio curso¹⁶⁵”. O questionamento da objetividade da decisão predeterminada feita por Marcuse se estende tanto aos meios de comunicação quanto à forma como estes apresentam as matérias. Em passagem de “Tolerância repressiva”, Marcuse revela o mecanismo adotado para conter o florescimento de pensamento crítico. Na mídia escrita, as matérias são entremeadas com anúncios, “relegando-se as notícias radicalmente negativas a algum canto obscuro¹⁶⁶”. Se compreendermos por objetividade a exposição de argumentos e imagens positivas e negativas sobre um assunto, Marcuse alega que não se pode realmente afirmar que os meios de comunicação descumpram com essa exigência formalmente. Todavia, essa exposição não tem força de negatividade, pois, há uma propensão instintiva dos homens a ignorarem tudo aquilo que ameaça a positividade institucional da ordem política e econômica existente. Na mídia audiovisual, a mesma objetividade que mascara a dominação é apontada e criticada por Marcuse e a justificativa oferecida para a ausência de negatividade no pensamento seria a ausência de sensibilidade na transmissão radiofônica ou televisiva das informações. A indistinção de tratamento na divulgação de notícias revela que a aclamada imparcialidade do critério de objetividade é, no mínimo, “espúria”, como afirma o próprio Marcuse em “Tolerância repressiva”, pois, desvincula-se da busca pela verdade. Poderíamos atribuir a essa parcialidade um valor de violência? Seria possível enxergar essa manipulação como um elemento que contribui para a violência estrutural do aparato contra os manifestantes. Porém, a ideia que Marcuse possui da

¹⁶³ *Ibid.*, p. 98.

¹⁶⁴ C. Wright MILLS, “Are we losing our sense of belonging?”, p. 88. Texto original: “We feel that we are living in a world in which the citizen has become a mere spectator or a forced actor, and that our personal experience is politically useless and our political will a minor illusion”.

¹⁶⁵ Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 102.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 102.

violência é algo que ultrapassa o nível do discurso. Se a verdade estivesse no horizonte do pensamento, um locutor de rádio não poderia narrar “a tortura e assassinato de propagandistas de direitos civis no mesmo tom sem emoção que usa para descrever as flutuações do mercado

Figura 1



Disponível em: <http://www.tate.org.uk/research/publications/tate-papers/24/screen-politics-pop-art-and-the-atelier-populaire>. Último acesso em 08/05/2018.

O cartaz acima, produzido pelo Atelier Populaire da Sorbonne, mostra claramente que o objetivo dos estudantes franceses no Maio de 1968 não era contestar somente a estrutura universitária, mas a estrutura da sociedade industrial do país. Embora não se possa dizer do Maio de 1968 que tenha sido um movimento artístico *per se*, é justo dizer que a revolta política influenciou a produção artística da época de forma crítica.

ou as condições do tempo, ou com a mesma grande emoção com que lê os comerciais, [...]”¹⁶⁷. Esse caso demonstra como a sociedade industrial avançada funde pesquisa científica, produção e administração em um sistema funcional onde não só os bens de consumo, isto é, a base material, mas a própria vida humana estão desancorados de reflexão¹⁶⁸. Para Mills, o nível de sensibilidade pública tornou-se tão baixo que a atrocidade “em uma escala maciça tornou-se impessoal e oficial. Indignação moral como um fato público tornou-se extinta ou tornou-se banal”¹⁶⁹.

O efeito da “neutralização dos opostos”¹⁷⁰ é a doutrinação da racionalidade e instintos dos homens para a intolerância institucional à razão de protesto. Trata-se de tolerância à servidão. “Os indivíduos expostos a tal imparcialidade não são *tabulae rasae*, são doutrinados pelas condições em que vivem e pensam, e que não transcendem”¹⁷¹. A tolerância pura ou abstrata se encontra assentada nessa suposta imparcialidade e igualdade, mas que, na verdade, como Marcuse busca provar com a sua denúncia da imprensa, “[...]: o ‘mercado’ de ideias’ foi organizado e delimitado por aqueles que determinam em que consiste o interesse nacional e individual”¹⁷².

A postura do locutor exprime claramente um controle pragmático e programático do comportamento. O emprego da técnica aí é visível na economia de procedimento, privando a razão de um interesse legítimo pelo conhecimento e não restrita a fins coordenados. Em *Teoria e práxis*, Habermas revela que a tentativa das teorias filosóficas “de refletir sobre o contexto de vida em seu todo passa a ser desacreditada como sendo dogmática”¹⁷³ com a associação do pensamento científico com a cadeia produtiva da sociedade. A razão vai sendo paulatinamente despojada de qualidades como “a sensibilidade diante do sofrimento e da opressão, o afeto pela maioria, a vontade de emancipação e a felicidade de encontrar a

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 102-103.

¹⁶⁸ Em “Herbert Marcuse and the new culture wars”, publicado em 2009, Reitz contesta a crítica de Kors e Silvergate de que Stuart Mill era o intelectual porta-voz da liberdade de pensamento e ação e que Marcuse seria o oposto, isto é, este último não toleraria todas as formas de expressão política. De acordo com Reitz, eles acusam Marcuse de ser o precursor da tendência que eles deploram no ensino superior atual: o politicamente correto. Tanto Kors quanto Silvergate acreditam que Mill defende qualquer indivíduo expressar a sua opinião independente do impacto repressivo que ela possa causar em alguém ou grupo. Reitz não só demonstra que o pensamento de Stuart Mill não tinha vínculo com a tolerância pura e que Marcuse valoriza a crítica de Stuart Mill à tirania da maioria, mas também afirma que o mesmo problema da opinião pública ser formada pela mídia de massa na época de Marcuse persiste nos dias atuais, pois, as opiniões da esquerda continuam sendo suprimidas. Cf. Reitz, 2009, p. 214-219.

¹⁶⁹ C. Wright MILLS, “Are we losing our sense of belonging?”, p. 89. Texto original: “Atrocity on a mass scale has become impersonal and official. Moral indignation as a public fact has become extinct or is made trivial”.

¹⁷⁰ Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 102.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 103. Grifo do autor.

¹⁷² *Ibid.*, p. 113.

¹⁷³ Jürgen HABERMAS, *Teoria e práxis*, p. 480.

identidade – [...]”¹⁷⁴”. Como falar em tolerância à liberdade de pensamento em uma sociedade onde as palavras transmitidas pelos meios de comunicação já estão organizadas antecipadamente pelos poderes constituídos? A teoria liberal propaga a ideia de que o progresso técnico-científico amplia o campo da racionalidade no todo da sociedade e que, por consequência, aprimora a capacidade humana de pensamento autônomo. É defendida a ideia de que graças a esse progresso os indivíduos puderam finalmente dar forma material aos desígnios da razão. Com base nesses pressupostos, seria possível afirmar que esse progresso promoveu a redução do dogmatismo religioso e fortaleceu a tolerância à discussão como valor fundamental para o bem-estar da sociedade com repercussão até mesmo nas pesquisas científicas. Mas seria possível dizer que a sociedade industrial avançada tolera minimamente a formação de indivíduos com liberdade racional para determinar os fins de sua existência? Ou seja, se na era moderna, o progresso estava mais perto de uma realização de uma sociedade de cultivo ao sentimento de tolerância, na civilização industrial avançada, essa teoria desmorona na medida em que o interesse do capital se apodera desse progresso científico e delimita o quadro institucional de prática da tolerância ao invés dessa delimitação ser feita por indivíduos racionalmente autônomos.

No contexto da civilização industrial avançada, a famigerada tolerância ao direito de reunião e de livre expressão de pensamento pode ser considerada, portanto, falsa. Para Marcuse, a ideia de tolerância universal é, sem dúvida, incompatível com a organização do modo de vida da sociedade industrial avançada porque, nessa organização social, o interesse nacional não é reflexo do todo da sociedade. Nessa sociedade, diferente das do século XVII, XVIII e XIX, não há uma igualdade moral para o embasamento racional bem como o cultivo do valor universal da tolerância, pois, os indivíduos são educados “na violência e destruição militares”¹⁷⁵”. Na sociedade industrial avançada, em que a igualdade abstrata de direitos constitucionais coexiste com a desigualdade do poder público e de uma estrutura de classes, o valor da tolerância sucumbe à dinâmica feroz de um sistema econômico e político visto que este define as condições de prática da tolerância. Ou seja, por um lado, o escopo da tolerância é determinado pela coação dos interesses econômicos dominantes e seus instrumentos ideológicos como a propaganda e, por outro, quando necessário, a violência institucional das autoridades é mobilizada para manter a administração dessa sociedade intacta. Podemos inferir assim que as transformações sociais, políticas e econômicas que ocorreram nas

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 480.

¹⁷⁵ Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 90.

sociedades industriais avançadas afetaram a prática liberal da tolerância. Nas palavras de Marcuse:

A tolerância que constituiu a grande realização da era liberal é ainda professada e (com fortes ressalvas) praticada, enquanto o processo econômico e político é sujeito à administração ubíqua e eficaz, de acordo com os interesses predominantes. O resultado é uma contradição objetiva entre a estrutura econômica e política, de um lado, e a teoria e a prática da tolerância, do outro¹⁷⁶.

Essa discrepância demonstra claramente que a sociedade estudada por Marcuse não é composta por sujeitos autônomos. Do ponto de vista filosófico, essa sociedade não poderia ser designada como racional justamente por não garantir liberdade de pensamento e de discussão sem coerção. Contudo, isso não significa necessariamente que essa sociedade não seja organizada por uma racionalidade que determina o sistema de valores vigente. Sabemos que a tolerância não constitui um regime político em si, mas que não pode ser menosprezada como um conceito político, pois, faz parte da ideia de uma democracia participativa. A ideia de que a legitimidade da democracia reside em indivíduos capazes de discernimento livre tem certamente como fonte grandes pensadores ocidentais, tais como Rousseau e Stuart Mill, os quais acreditavam, segundo Marcuse, que “faz parte da própria essência da democracia que o povo que é soberano é um povo livre¹⁷⁷”. Marcuse compreende que os grandes defensores da democracia enxergavam “não o povo como povo, mas o povo realmente livre, o povo que tem permissão para pensar por si mesmo, para sentir por si mesmo e para formar sua própria opinião¹⁷⁸”, e esta opinião estaria isenta da “pressão extraordinária de lobbies, partidos políticos, toda a estrutura de poder como a da sociedade industrial avançada¹⁷⁹”. O que chama a atenção de Marcuse é o fato desses pensadores da teoria liberal da sociedade burguesa defenderem não só a formação intelectual autônoma dos indivíduos para que seja possível uma participação política consciente nos assuntos públicos da cidade, mas, também o fato de que a linguagem de Burke, Tocqueville e de Stuart Mill “[...], é uma linguagem ‘aberta’,

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 118-119.

¹⁷⁷ Herbert MARCUSE, “Democracy has/hasn’t a future ... a present”, p. 97. No texto original: “In other words, this majority is not free, but it belongs to the very essence of democracy that the people who are sovereign are a free people”.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 97. Passagem original: “That was also the way the great fighters for democracy understood it from the beginning – not the people as people, but the really free people, the people who are allowed to think for themselves, to feel for themselves and to form their own opinion, [...]”.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 97. No texto original: “[...], not subject to the terrific pressure of lobbies, political parties, the whole power structure as it exists today”.

altamente demonstrativa, conceitual, que não sucumbiu ainda às formulas hipnótico-rituais do neoconservadorismo e do neoliberalismo¹⁸⁰ atuais¹⁸¹”. Se a efetividade ou o valor da ideia de tolerância depende do grau de igualdade entre os indivíduos em um determinado contexto social, isso significa que o conceito precisa ser cultivado como um bem em si mesmo e isso só pode ocorrer se ele estiver revestido de universalidade. Em suma, essa universalidade só poderá ser obtida com a extinção de todas as formas de dominação.

A seguir, partindo de teóricos como Jefferson, Madison e Tocqueville, tomaremos conhecimento de uma formação de democracia que pressupunha liberdade de pensamento e ação de indivíduos maduros racionalmente, além de imprensa livre. O conjunto teórico dos argumentos desses pensadores visa explicitamente melhorar a vida dos indivíduos e será objeto de escrutínio a seguir por contribuir para compreender a fundamentação das críticas de Marcuse sobre a democracia de massa.

¹⁸⁰ Se adotarmos os anos de 1978 a 1980 como marcos temporais que designam os primeiros passos de uma nova configuração econômica no mundo, isto é, anos em que se desenvolve uma estrutura institucional mundial com Estados nacionais que deveriam interferir minimamente no mercado, não haverá como não estranharmos o uso do conceito em uma obra como *O homem unidimensional* de 1964. O princípio de que as liberdades individuais só podem existir se houver liberdade de empreendimento é um princípio arraigado nos Estados Unidos antes dos anos de 1960, mas seria plausível imaginar que o aparelho de Estado já estava completamente configurado para exercer um papel neoliberal em 1964? Em *O neoliberalismo*, Harvey argumenta que o embrião da teoria neoliberal surge na Mont Pelerin Society em 1947 e tem como progenitores von Hayek, von Mises, Friedman e até mesmo Popper. O compromisso desses indivíduos era defender a crença na propriedade privada, a liberdade pessoal e opor-se às teorias do Estado intervencionista de Keynes. Eles também eram obviamente contra o planejamento estatal centralizado da extinta União Soviética. Entretanto, Harvey também afirma que o movimento neoliberal tem projeção limitada até a década de 1970. Embora os trabalhadores tivessem maior acesso a ganhos econômicos e o Estado estivesse mais presente na economia nas décadas de 1950 e 1960, isso não impede Marcuse de diagnosticar as articulações das elites econômicas para dobrar as políticas públicas aos seus interesses nos anos de 1960. Para conhecer detalhes acerca da implantação de políticas neoliberais nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, ver a introdução e primeiro capítulo de *O neoliberalismo: história e implicações* de David Harvey.

¹⁸¹ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 120.

3.2 JEFFERSON, MADISON E TOCQUEVILLE

Em “Opinião de gabinete” de 1793, Jefferson reproduz uma ideia que já havia sido enunciada na “Declaração de Independência” dos Estados Unidos, isto é, a ideia de que o povo é a “fonte de toda a autoridade nessa nação¹⁸²”. Em uma república, os indivíduos devem, portanto, se esforçar na deliberação dos rumos da sociedade, pois, todo governo “degenera quando confiado somente aos governantes do povo¹⁸³”. Se todo governo contém “certo germe de corrupção e degenerescência¹⁸⁴”, como afirma Jefferson em “Notas sobre Virgínia”, o meio mais adequado para tentar evitar a opressão do governo contra os cidadãos é a “difusão do conhecimento entre o povo¹⁸⁵”. Em carta a Joseph C. Cabell, datada de 14 de janeiro de 1818, Jefferson demonstra claramente que a educação pública “que atinja todas as classes de nossos cidadãos, desde os mais ricos até os mais pobres, da mesma maneira, foi a primeira e será a última de todas as preocupações públicas¹⁸⁶” pela qual se interessará, tendo em vista a prevenção contra uma possível opressão dos governantes. A difusão do conhecimento deve ocorrer, preferencialmente, por meio da instrução pública e o seu efeito benéfico pode ser atestado na vida pública de uma dada sociedade. “A influência sobre o governo deve ser compartilhada por todo o povo¹⁸⁷”. Na visão de Jefferson, se o povo, de espírito elevado pela instrução pública igual para todos, puder influenciar efetivamente as autoridades de uma sociedade, “o governo estará seguro, porque corromper a massa toda excederá quaisquer recursos particulares de riqueza, e a riqueza pública somente pode ser provida por meio de tributos sobre o povo¹⁸⁸”. Mas a educação pública constitui apenas um dos edifícios da teoria política de Jefferson. Sem imprensa livre, Jefferson também tem consciência de que o povo não tem como deliberar sobre os assuntos públicos de uma determinada sociedade. “É uma triste verdade que a supressão da imprensa não poderia privar mais completamente a nação de seus benefícios do que se se prostituíssem os jornais, entregando-se à publicação de mentiras¹⁸⁹”. O melhoramento das condições de vida de um povo depende assim da imprensa livre e de instrução pública, pois, só assim será possível formar indivíduos para o uso livre da razão. Em uma democracia verdadeira, Jefferson compreendia que a educação e uma imprensa livre formariam indivíduos aptos para a construção de uma sociedade capaz de

¹⁸² Thomas JEFFERSON, “Escritos políticos”, p. 23.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 35.

tolerar uma diversidade de opiniões que “quando permitidas como neste país, para purificar-se pelo livre debate, são apenas nuvens passageiras que se estendem transitariamente pelo país e deixam nosso horizonte mais brilhante e mais sereno¹⁹⁰”.

Se, em um país, os indivíduos não têm o direito à livre expressão de pensamento, estes podem facilmente sucumbir à opressão de seus governantes, impedindo assim que a vontade do povo seja o guia supremo. Nos “Escritos políticos” de Jefferson, os quais datam do fim do século XVIII e início do XIX, a autenticidade dessa vontade manifesta-se na forma de insurreição popular quando houver a necessidade de combater males cometidos pelas autoridades contra o povo, tais como a usurpação de direitos. Para defender a liberdade contra governos opressores, além de imprensa livre, educação pública e liberdade de divergência de opinião, Jefferson também considera as rebeliões “um remédio necessário à saúde saudável do governo¹⁹¹” e, em 1787, o autor sugere ainda que o povo possa até mesmo realizar levantes armados para preservar a liberdade contra governos autoritários. “Que país existiu, antes sem uma rebelião durante século e meio? Deixemo-lo levantar-se em armas¹⁹²”.

No capítulo X de “O federalista”, em que pese as linhas dedicadas à distinção entre regime republicano e de um democrático, o ponto mais relevante que desejamos extrair do texto é a concepção de que, em um governo republicano, os representantes devem honrar a vontade do povo. Mais adiante, no capítulo XXXIX do mesmo texto, essa ideia é expressa, mais uma vez, por Madison. Em um governo republicano, o poder dos representantes emana “direta ou indiretamente do povo e cujos administradores não gozam senão de poder temporário, a arbítrio do povo ou enquanto bem se portarem¹⁹³”. Nesse ponto, o pensamento de Madison parece idêntico ao de Jefferson. Nos Estados Unidos do fim do século XVIII, Hamilton e Madison argumentam que “não só toda a autoridade vem da sociedade e é dependente dela, mas a mesma sociedade é dividida em tão grande número de partidos, compreende tantos interesses diversos e tantas classes diferentes de cidadãos, [...]”¹⁹⁴ que custosamente “podem ser atacados pela maioria os interesses da minoria ou mesmo dos indivíduos¹⁹⁵”, ou seja, o fato dos partidos representarem os interesses de diferentes cidadãos funciona como uma espécie de barreira contra os interesses de uma minoria com grande poder econômico.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 23-24.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹² *Ibid.*, p. 15.

¹⁹³ James MADISON, “O federalista”, p. 118.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 132.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 132.

Em relação aos poderes que constituem o governo, no capítulo LI de “O federalista”, Madison sugere que cada um seja independente e “que seja organizado de tal modo que aqueles que o exercitam tenham a menor influência possível na nomeação dos depositários dos outros poderes¹⁹⁶”. Se o fim de um bom governo é a felicidade do povo, então, as leis ou normas não podem ser redigidas para privilegiar aqueles com o maior poder aquisitivo.

Em suas considerações acerca da democracia norte-americana, escritas no século XIX, Tocqueville alega que a soberania popular se faz presente não só nas leis, mas também nos costumes. Essa soberania retrataria, desse modo, um estado real e, para ele, constitui o maior bem dos Estados Unidos. O povo participa da formulação das leis, da eleição de legisladores e dos membros do poder executivo, os quais são “erigidos pelo voto universal representam-no e agem em seu nome, sob sua vigilância quase imediata¹⁹⁷”. Nessa sociedade, o povo não seria servo de um poder exterior que obriga a sociedade a seguir um determinado curso como acontece num regime monárquico. Os políticos não podem assim colocar a si mesmos acima da vontade popular. Aliás, da forma como Tocqueville analisa a democracia, não só os partidos, mas autoridades do poder executivo e funcionários públicos podem ser punidos por desacatarem as leis ou por não cumprirem com suas obrigações. Na sociedade norte-americana estudada por Tocqueville, os indivíduos têm “o direito de acusar, diante de juízes ordinários, os funcionários públicos e que, tanto a coisa é natural, todos os juízes têm o direito de condenar funcionários públicos¹⁹⁸”. Dessa maneira, os funcionários públicos e legisladores estão unidos ao povo pelo laço do interesse comum.

Tocqueville atribui esse comportamento não só à natureza das leis daquele país, mas porque o povo “reina sobre o mundo político americano, como Deus sobre o universo. É a causa e o fim de todas as coisas; tudo dele sai e nele se absorve¹⁹⁹”. Nessa democracia, tão elogiada por Tocqueville em “A democracia na América”, a garantia de respeito à vontade popular se encontra amparada pelo direito de associação. É desnecessário expor aqui os três níveis de uso desse direito que aparecem elencados em sua obra. Basta sabermos que o direito de se reunir e de expressão de ideias por uma associação de indivíduos é considerado por Tocqueville uma das formas mais eficientes para conter os excessos que partidos políticos podem cometer à frente de um governo.

Essa liberdade de associação que move os indivíduos em direção a ações comuns indicaria que os norte-americanos não se ocupam somente com o que diz respeito à vida

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 130.

¹⁹⁷ Alexis de TOCQUEVILLE, “A democracia na América”, p. 200.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 205.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 200.

privada de cada um mesmo que o povo, às vezes, como admite o próprio Tocqueville, dirija “muito mal os negócios públicos²⁰⁰”. Independente dessa possibilidade, o ponto chave de sua visão é o bem da maioria que impera como meta e, portanto, a liberdade coletiva como bem supremo.

Nesse sentido, em uma democracia, quando os indivíduos abdicam dos negócios públicos e passam a esperar que o poder político se encarregue “sozinho de assegurar-lhes os prazeres e de velar-lhes a sorte²⁰¹”, o direito de escolher os representantes, afirma Tocqueville, “não impedirá de perderem pouco a pouco a faculdade de pensar, de sentir e de agir por si mesmos, nem de caírem assim gradualmente abaixo do nível da humanidade²⁰²”. Para defender a liberdade, o remédio é, como acabamos de ver, impedir que o governante tenha à sua disposição todos os poderes administrativos do Estado, fomentar a existência de múltiplas associações que podem contribuir para a formação de “um cidadão esclarecido e poderoso²⁰³” e, por fim, garantir a manutenção da liberdade de imprensa. Para Tocqueville, nos Estados Unidos do século XIX, esta última serve para garantir que os políticos não se desviem de seus compromissos com o povo, algo semelhante ao pretendido por Jefferson. “Seu olho sempre aberto a todo momento põe a nu as engrenagens secretas da política, e força os homens públicos a comparecer, um após o outro, diante do tribunal da opinião pública²⁰⁴”.

No que tange o direito de associação, de livre expressão de pensamento e de voto, observamos em Jefferson, nos federalistas e em Tocqueville um respeito a valores fundamentais que as autoridades não deveriam violar e que, ao mesmo tempo, constituem a base da democracia norte-americana. Essa sociedade interfere na formação dos indivíduos e as autoridades têm o poder de coagir aqueles que transgridem as leis, mas essa sociedade não parece se opor ao arbítrio racional dos indivíduos que a compõem. O que os textos desses teóricos do século XVIII e XIX também demonstram é que a esfera política tem precedência na vida do cidadão, pois, estes têm consciência de que não pode haver liberdade para o desenvolvimento de empreendimentos particulares, incluindo o cultivo do espírito, em uma sociedade politicamente desestruturada, isto é, sem o respeito a esses valores fundamentais: educação pública, direito de reunião, livre expressão de pensamento e imprensa livre.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 237.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 310.

²⁰² *Ibid.*, p. 312.

²⁰³ *Ibid.*, p. 313.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 225.

3.3 DEMOCRACIA DE MASSA NA SOCIEDADE INDUSTRIAL AVANÇADA

Nas sociedades industriais avançadas da década de 1960, a divisão de poderes funciona, sobretudo nos EUA, mais como um elo entre o setor público e os interesses das grandes corporações do que uma forma de equilíbrio de forças, isto é, os poderes que compõem o governo não atuam como agentes de fiscalização da relação entre o público e o privado. Esse sistema de organização social do modo de vida industrial avançado tende assim para a administração total. O resultado é não somente a perda das liberdades econômicas e políticas, mas também de liberdade para um desenvolvimento intelectual “capaz de compreender e realizar as possibilidades de autodeterminação²⁰⁵”. No terceiro capítulo de *O homem unidimensional*, Marcuse questiona se o pluralismo de forças políticas e a divisão de poderes dos governos das sociedades industriais avançadas não seria pura ilusão na medida em que as leis, o orçamento do Estado e as tecnologias desenvolvidas estão, em larga escala, comprometidos com a economia de defesa e a perpetuação da escassez. Embora possa parecer o contrário, pois, nessas sociedades, os indivíduos creem que, em uma administração plural como a norte-americana, “uma instituição poderia protegê-lo contra a outra²⁰⁶” e que “o domínio da lei, não importa quão restrito, é ainda, infinitamente mais seguro que o domínio acima da lei ou sem ela²⁰⁷”, Marcuse acredita que esse pluralismo não opera no sentido de diminuir a coordenação de necessidades. Trata-se de uma conexão dinâmica em que, segundo Habermas, “ciência, técnica e utilização se tornam um sistema de tubulações comunicantes²⁰⁸” no mundo da vida social e que “estrutura-se por cima da cabeça dos homens²⁰⁹”.

Em *Years of discord*, Blum nos apresenta um retrato expressivo da conformação da sociedade norte-americana aos moldes dessa coordenação, cujos primórdios remontam a um período histórico anterior à década de 1960. Para ele, a partir de 1950, a paisagem urbana da classe média dos Estados Unidos consistia em “casas distintas uma da outra somente pelas cores e habitadas por famílias em busca de conforto material da cultura de consumo – peruas, mobília de quintal, aparelhos de televisão²¹⁰”. As milhares de famílias norte-americanas que usufruíam do progresso material dessa sociedade desejavam que, continua Blum, “seus filhos

²⁰⁵ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 78.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 80.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 80.

²⁰⁸ Jürgen HABERMAS, *Teoria e práxis*, p. 517.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 517.

²¹⁰ John Morton BLUM, *Years of discord*, p. 94. No texto original: “In that version they were cathedrals of conformity, consisting of houses distinguishable from one another only by their colors and inhabited by families pursuing the material comforts of a consumer culture – station wagons, patio furniture, television sets”.

fossem bem sucedidos em competições com seus pares por prêmios esportivos, sucesso social e admitidos em faculdades prestigiadas e em escolas profissionalizantes²¹¹”. Contra a ameaça soviética e a mudança social qualitativa, o discurso político se restringe à propaganda comercial sem necessidade de comprovação de seu conteúdo. Em uma sociedade verdadeiramente racional, o que poderia validar esse discurso seria a sua contraposição em relação à realidade histórica vigente, mas esse ato é vedado, pois, seria revelado aos sujeitos que a liberdade existente é, na verdade, vida em servidão disfarçada. Esse rebaixamento do discurso político ao nível de slogan reflete a intersecção de “dois reinos da sociedade que antes eram muito diferentes²¹²”, isto é, o comercial e a esfera política. No capítulo sobre a indústria cultural da *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer abordam o efeito da degradação da obra de arte em slogan, algo que também já permeava o campo da política na década de 1940. Ora, se a obra é assim apresentada, isto é, como slogan, ela atinge o público como um discurso de comando. Em um período histórico anterior ao século XX, Adorno e Horkheimer afirmam que a propaganda permitia a divulgação de mercadorias de fornecedores desconhecidos. Na sociedade industrial avançada, ela prende os indivíduos às agências de publicidade e “consolida os grilhões que encadeiam os consumidores às grandes corporações²¹³”. Quando as autoridades públicas aderem ao apelo da imagem publicitária, as decisões políticas passam a ser apresentadas como produtos. E mesmo quando as decisões políticas programadas por interesses econômicos não podem ser eventualmente concretizadas ou a oferta de bens não atinge a todos, o que importa é a exibição de sentido: gigantismo. O resultado prático obtido é o aparelho mental dos indivíduos ajustado às condições de dominação comercial do aparato. Em uma sociedade de consumidores, a técnica da propaganda aplicada ao campo da política atende perfeitamente ao propósito de conduzir a vida pública como negócio e, por conseguinte, como uma atividade lucrativa-administrativa. Além disso, conquistando os consumidores com a imagem de poderio eficiente, o slogan garante que as decisões fiquem nas mãos dos gerenciadores do aparato.

Se o conteúdo do discurso político foi reduzido a slogans, então, seus conceitos que deveriam refletir uma análise da vida social são isolados de sentido histórico e, por conseguinte, ficam imunes a uma crítica transcendente, importando somente seu caráter de funcionalidade. Sem espaço para a crítica conceitual, a técnica da propaganda política submete o pensamento, como atesta Marcuse em *O homem unidimensional*, “à serviço da

²¹¹ *Ibid.*, p. 94.

²¹² Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 122.

²¹³ Theodor ADORNO e Max HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 134.

exploração e do aperfeiçoamento das condições sociais existentes, dentro do quadro das instituições sociais existentes – na sociologia industrial, pesquisa de motivação, pesquisa de mercado e de opinião pública²¹⁴”. O grau de repressão imposto induz o pensamento a abster-se de sua capacidade de transcender os limites do todo estabelecido. Essa repressão reside nos mecanismos de manipulação dos instintos dos indivíduos e a violência se torna recurso, como veremos em instantes, para impor servidão aonde houver resistência ao controle das necessidades ou para obter novos servos como no Vietnã. Contudo, se faz necessário sublinhar que tanto no Vietnã quanto em outras regiões subdesenvolvidas no mundo a manipulação ideológica acontece concomitantemente ao uso de violência. Desse modo, a repressão se realizaria em duas frentes. Sem a obediência da servidão voluntária, recorre-se à coerção. Wright Mills denuncia o fato de estarmos tão mergulhados em nossas rotinas que “nós não as transcendemos, nem mesmo no discurso e muito menos pela ação²¹⁵”. Por estarmos absorvidos por essas rotinas diárias, nós não “obtemos uma visão da estrutura de nossa comunidade como um todo e de nosso papel nela²¹⁶”. O efeito político é que o princípio de contradição não tem espaço nas democracias de massa porque o pensamento dos indivíduos não é autônomo para verificar, por exemplo, se o conceito de liberdade aparece verdadeiramente nas relações sociais como um princípio universal. Ora, não se pode negar que na democracia de massa os homens têm o direito, como afirma Marcuse no “Prefácio Político de 1966” da obra *Eros e Civilização*, de “escolherem seus próprios senhores e amos, e participarem (até um certo ponto) no Governo que as governa, [...]”²¹⁷. Entretanto, essa liberdade existe somente, como ele mesmo ressalta, “se não pertencemos à minoria oprimida²¹⁸” e tão somente se os indivíduos se submetem voluntariamente à “administração científica das necessidades instintivas²¹⁹” que “converteu-se, desde há muito, em fator vital na reprodução do sistema: a mercadoria que tem de ser comprada e usada traduz-se em objetos da libido; [...]”²²⁰. Em uma sociedade com essa configuração, o papel dos governantes eleitos não seria outro, senão, o de participar no controle do aparato de produção, mas, principalmente, de esconder “o preço humano (e material) dos benefícios e conforto

²¹⁴ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 124.

²¹⁵ C. Wright MILLS, “Are we losing our sense of belonging?”, p. 91. Texto original: “We are sunk in our routines, we do not transcend them, even in discussion, much less by action”.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 91. No original: “We do not gain a view of the structure of our community as a whole and of our role within it”.

²¹⁷ Herbert MARCUSE, “Prefácio político de 1966”, p. 14.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 14.

²²⁰ *Ibid.*, p. 14.

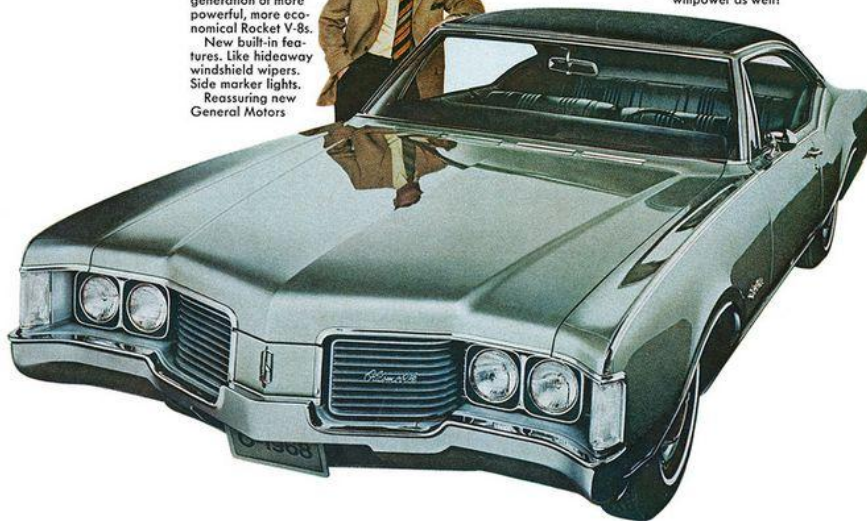
Figura 2

If you can try one
and not buy one,
brother, have you got
willpower.

That's because the youngmobiles have so many great things going for them this year. Like a new look. Fresh. Clean. Bold as they come. And extra performance from a whole new generation of more powerful, more economical Rocket V-8s. New built-in features. Like hideaway windshield wipers. Side marker lights. Reassuring new General Motors

safety items. And all the other new availabilities Olds puts at your disposal. Like a Tilt-and-Telescope Steering Wheel with an "Instant Horn" that hanks when you

squeeze the wheel. So why not test drive a youngmobile —like this modestly-priced Delmont 88—at your Olds dealer's today? It could be quite a test of your willpower as well!



Drive a youngmobile from Oldsmobile



Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/autohistorian/23999317359>. Último acesso em 08/05/2018.

Nessa propaganda de um Delmont 88 Holiday Coupe de 1968, o leitor é convidado a demonstrar que a sua vontade de poder é forte o suficiente para adquirir o modelo de automóvel mais moderno do momento. A vontade do indivíduo é intimamente associada à sua capacidade de consumo. No último parágrafo do texto, o indivíduo é induzido a acreditar que dirigir o carro em uma concessionária ajudará a testar a sua vontade. O conceito de liberdade é reduzido à autonomia que o veículo pode proporcionar ao motorista em termos de locomoção.

concedidos àqueles que colaboram²²¹”. O preço ao qual se refere Marcuse é o de vidas ceifadas pelo imperialismo.

Na sociedade industrial avançada, o conceito de liberdade não é, então, autoimposto pela razão reflexiva dos indivíduos, mas tem seu fundamento em um projeto histórico de progresso repressivo da natureza humana, isto é, um projeto que está alicerçado “em ‘servidão voluntária’, colaboração em reproduzir uma sociedade que tornou a servidão cada vez mais compensadora e agradável ao paladar²²²”.

No século XVI, La Boétie questionava o vício de subordinação dos indivíduos de uma sociedade ao poder político de um único homem. O vício é, sem dúvida, uma das causas para a servidão extrema e um dos motivos para esse vício e apontado por La Boétie seria a vontade de “servir para ter bens, como se não pudessem gerar nada que fosse deles, [...]”²²³. Mas ele também menciona no tratado que haveria uma participação ativa desses indivíduos em sua própria servidão. Não é assim simples obediência ao poder político, mas interesse em servir de bom grado. “O *Discurso sobre a servidão voluntária* é o primeiro texto sobre a ‘superobediência’. Cada um obedece sempre mais do que é realmente requerido pela situação de submissão²²⁴”. Realidades sociais distintas para um problema comum: satisfação com a servidão. Em Marcuse, essa servidão é voluntária por causa da aceitação passiva do conforto material, mas é interessante notar que ela foi introduzida no conceito de liberdade - ser livre é ter poder para participar do consumo - para facilitar o andamento do progresso tecnológico na dominação e, como resultado, os acontecimentos históricos seriam propositalmente ignorados na confecção do conceito. Em uma sociedade cuja ideia de liberdade se restringe à satisfação de necessidades coordenadas e acesso a conforto material, a contínua escalada da brutalidade na Guerra do Vietnã na era Nixon não aparece para os indivíduos como expansão lucrativa do regime capitalista de produção, mas como justa luta de morte por liberdade. A luta por essa liberdade administrada atua como barreira contra “outros sistemas possíveis de vida que poderiam extinguir servos e senhores, assim como a produtividade de repressão²²⁵”. Nesses termos, a conclusão é que, nessa sociedade, não caberia acreditar que a pesquisa científica poderia ser influenciada por uma política de Estado no sentido de redirecioná-la para um interesse universal porque mesmo nos setores em que a pesquisa não é controlada diretamente por empresas privadas, os investimentos públicos para pesquisa estão associados a essas

²²¹ *Ibid.*, p. 14.

²²² *Ibid.*, p. 15.

²²³ Etienne de LA BOÉTIE, *Discurso da servidão voluntária*, p. 33.

²²⁴ Frédéric GROS, *Desobedecer*, p. 60.

²²⁵ Herbert MARCUSE, “Prefácio político de 1966”, p. 15.

empresas. Em *Teoria e prática*, Habermas observa que os dois maiores patrocinadores estatais de pesquisas científicas são o Ministério de Defesa e o setor aeroespacial e “mais de 70% dos contratos do Pentágono são realizados pela economia privada, que não se interessa por eles apenas em função do benefício econômico imediato, mas também pelo saber técnico que deles derivam, compreenderemos então a influência privada ainda neste setor²²⁶”.

Em “Tolerância repressiva”, Marcuse afirma que o regime democrático “é uma forma de governo que se ajusta a tipos muito diferentes de sociedade (isso é exato mesmo no caso de democracia em que há sufrágio universal e igualdade perante a lei)²²⁷”. Sendo assim, o progresso material que controla a natureza humana é consequência do modo de organização tecnológica da vida na sociedade vigente, no caso em questão, os países da sociedade industrial avançada, e que, por sua vez, estabelece a forma de governo mais apropriada para gerenciar as mais diversas camadas sociais da realidade existente, quer dizer, a democracia de massa. Em uma sociedade democrática autêntica, pressupomos a existência de um público capaz de ouvir e de expressar opiniões que foram formadas por uma discussão livre. Essas opiniões podem ser comunicadas e gerar ações até mesmo contra o poder instituído sem retaliações. No outro extremo, temos a massa onde, explica Wright Mills, “menos pessoas expressam opiniões do que as recebem porque a comunidade pública se torna uma coletividade abstrata de indivíduos que recebem impressões da mídia de massa²²⁸” e a passagem da opinião para a ação “é controlada por autoridades que organizam canais para tal ação. A massa não tem autonomia em relação às instituições; [...]”²²⁹. Em *An essay on liberation*, Marcuse explica que a democracia de massa foi desenvolvida pelo capitalismo monopolista que moldou “os direitos e liberdades, os quais ele concede em sua própria imagem e interesse; a maioria das pessoas é a maioria de seus mestres; [...]”²³⁰. A sociedade de massas é uma forma de organização social em que o reconhecimento mútuo não se faz mais necessário para o consenso político. Os meios de comunicação e a existência imersa nas rotinas cotidianas criam uma experiência social de dispersão em que não há tempo para a criação de reconhecimento do outro como interlocutor político. Com essa linha de

²²⁶ Jürgen HABERMAS, *Teoria e prática*, p. 559.

²²⁷ Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 104.

²²⁸ C. Wright MILLS, “Mass society and liberal education”, p. 108. Texto original: “At the opposite extreme, in a mass, far fewer people express opinions than receive them; for the community of publics becomes an abstracted collectivity of individuals who receive impressions from the mass media”.

²²⁹ *Ibid.*, p. 108. No original: “The realization of opinion in action is controlled by authorities who organize channels for such action. The mass has no autonomy from institutions; [...]”.

²³⁰ Herbert Marcuse, *An essay on liberation*, p. 64. Passagem original: “The mass democracy developed by monopoly capitalism has shaped the rights and liberties which it grants in its own image and interest; the majority of the people is the majority of their masters; [...]”.

argumentação, Marcuse parece eximir a democracia em si, enquanto forma coletiva de governo, de responsabilidade pelo modo de vida repressivo da sociedade existente e, ao mesmo tempo, demonstra interesse em afirmar que seria da essência da democracia permitir a existência de vozes dissonantes no interior de um dado corpo social. Ou seja, a democracia em si não constitui impedimento para a transformação radical da ordem social existente porque “esse direito está investido no povo (isto é, na maioria do povo)”²³¹. Das críticas de Marcuse ao sistema democrático da sociedade industrial avançada, seria imprudente deduzir que ele propõe a substituição da democracia de massas por uma ditadura ilustrada. Em debate após a conferência “The end of utopia”, proferida em 1967, Marcuse não demonstra nenhuma tendência intelectual antidemocrática. “Se eu disser em uma sentença o que eu posso oferecer como uma resposta temporária é somente que no momento ninguém poderia ser mais a favor de uma democracia do que eu sou”²³². Em “Marcuse as activist reminiscences on his theory and practice”, posfácio publicado em 2005 em *Herbert Marcuse: the New Left and the 1960's*, Katsiaficas relembra como incomodava Marcuse “quando ele era retratado como alguém que era contra a democracia, que pensava que deveria haver menos democracia, como quando seu ensaio sobre tolerância repressiva foi desconstruído”²³³. Contudo, como vimos no “Prefácio Político” de *Eros e Civilização*, com o direito de voto, os indivíduos podem promover uma mudança no nome dos representantes que ocupam as cadeiras do congresso, mas esse ato não reverbera em modificação do caráter repressivo da sociedade de administração total. Na democracia de massas, o voto e as cartas enviadas aos parlamentares como recurso para pleitear decisões políticas que modifiquem a esfera social servem, de acordo com Marcuse, somente “para fortalecê-la, pois reconhece a existência de liberdades democráticas que, na realidade, mudaram o conteúdo e perderam a eficácia”²³⁴.

Se o critério para definir uma sociedade democrática é a existência de uma constituição, a participação efetiva dos indivíduos, ou seja, “todos os membros devem ter oportunidades iguais e efetivas para fazer os outros membros conhecerem suas opiniões”²³⁵, como afirma Dahl em *Sobre a democracia*, e, além disso, a existência de igualdade de voto e se “cada membro deve ter oportunidades iguais e efetivas de aprender sobre as políticas

²³¹ Idem, “Tolerância repressiva”, p. 104-105.

²³² Idem., “The end of utopia”, p. 261. No texto original: “With regard to the concept of democracy: that is of course really a very serious matter. If I am to say in one sentence what I can offer as a momentary answer, it is only that at the moment no one could be more for a democracy than I am”.

²³³ George KATSIAFICAS, “Afterword: Marcuse as activist reminiscences on his theory and practice”, p. 196. No texto original: “It depressed him when he was painted as someone who was against democracy, who thought there should be less democracy, as when his essay on repressive tolerance was misconstrued”.

²³⁴ Idem, “Tolerância repressiva”, p. 89. Grifo do autor.

²³⁵ Robert DAHL, *Sobre a democracia*, p. 49.

alternativas importantes e suas prováveis consequências²³⁶”, esse critério não pode ser aplicado às sociedades industriais avançadas.

É perceptível que as deliberações passem definitivamente pelo escrutínio do povo e, por conseguinte, é, até mesmo, possível afirmar que “a vontade do povo se faz sentida²³⁷”. Não obstante, o ponto crucial aqui, frisado insistentemente por Marcuse em seus textos, é que os limites dessa vontade popular são impostos pelos interesses naturalizados da ordem estabelecida. A prática dos direitos políticos como votar e escrever cartas de reclamação para congressistas ou para jornais não é legalmente censurada pelo poder dominante, pelo menos, não para grande parcela da sociedade industrial avançada. “A democracia é algo muito diferente de uma forma institucional caracterizada por ‘boas’ práticas ou procedimentos, inspirada pela defesa das liberdades, a aceitação da pluralidade, o respeito pelas disposições majoritárias²³⁸”. Nos Estados Unidos, a situação é mais complexa na década de 1960 porque parte da população adulta é literalmente impedida de exercer esses direitos ineficazes. Veremos mais a esse respeito no próximo capítulo.

Dentro do quadro histórico da sociedade industrial avançada, a percepção do limite dessas práticas reside na obediência às regras do jogo impostas pela sociedade de administração total. Podemos concluir que no exato momento em que a maior parte dos indivíduos manifestasse o desejo racional de criticar a organização social e política dessa sociedade, os indivíduos perceberiam que não gozam de liberdade autêntica. Faz-se necessário lembrar que essa ameaça da vontade só pode se concretizar se uma pré-condição for respeitada: a vontade da maior parte dos indivíduos não poderia estar contaminada pela linguagem de persuasão das falsas informações difundidas por meios externos como a opinião pública e a propaganda dos meios de comunicação, gerenciados por grandes empresas do setor econômico e por atores políticos comprometidos com essa sociedade. Sendo assim, a pré-condição necessária para que a sociedade livre possa ter uma forma material, seria, em primeiro lugar, segundo Marcuse, “que o povo seja capaz de deliberar e escolher na base do conhecimento, que deve ter acesso às informações autênticas e que, nessa base, a avaliação deve resultar de um pensamento autônomo²³⁹”. O grande desafio é justamente a construção desse pensamento visto que, no capitalismo avançado de massa, os comportamentos são padronizados e cada indivíduo, como diz Gros em *Desobedecer*,

²³⁶ *Ibid.*, p. 49.

²³⁷ Herbert MARCUSE, “Democracy has/hasn’t a future ... a present”, p. 88. No texto original: “We say, in favor of the democractic process, that the people’s will makes itself felt”.

²³⁸ Frédéric GROS, *op. cit.*, p. 16.

²³⁹ Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 99.

sente que é realmente ele próprio, satisfeito, integrado, *democrático* a partir do momento em que possui e pode exhibir o que é comercialmente constituído como um objeto do desejo de todos, outorgando-se no interior do conformismo generalizado a ínfima variação preestabelecida em que ele acredita decidir sobre sua unicidade²⁴⁰.

Nesse cenário, desobedecer seria colocar-se para fora da sociedade industrial avançada. Como o capitalismo da segunda metade do século XX produz comportamento padronizado e, por conseguinte unidimensional, excluir-se do todo uniformizado equivale a perder o direito de consumo e de igualdade perante os seus. Obedece-se acriticamente, pois, teme-se o isolamento. Embora seja verdade afirmar que viver em sociedade é um ato de consentimento político, no contexto histórico da sociedade industrial avançada, esse ato não é compreendido como pontual e que, portanto, comportaria o desobedecer quando se desejasse transformar radicalmente essa sociedade.

Mas isso não é tudo. Para que os políticos tomem decisões que alterem o rumo dessas pesquisas e os efeitos desse progresso no meio social, seria necessário que estes fossem capazes de uma reflexão que não se limitasse aos pareceres científicos em linguagem acessível e à racionalização de meios que culminem em alternativas equivalentes. Essa reflexão só pode ser obtida com uma formação humana mais abrangente.

Em “Democracy has/hasn’t a future ... a present”, debate publicado na revista do New York Times em maio de 1968, Marcuse indaga se ainda faz sentido afirmar que a vontade da maior parte dos indivíduos é resultado de escolhas políticas na medida em que, na democracia de sua época, essas escolhas não são feitas com base “no desenvolvimento completamente livre de opinião e consciência²⁴¹” visto que a operacionalidade socialmente utilitarista da racionalidade tecnológica teria higienizado a razão desse desenvolvimento. Não haveria, portanto, uma maioria que tenha formado sua reflexão política “com base no acesso livre e igual aos fatos²⁴²” e que seja uma maioria formada por indivíduos que tenham tido acesso igual a educação. Por isso, em “ACLU Conference: May 21 1969”, Marcuse questiona novamente a legitimidade do voto da maioria na democracia de massa da sociedade industrial

²⁴⁰ Frédéric GROS, *op. cit.*, p. 107. Grifo do autor.

²⁴¹ Herbert MARCUSE, “Democracy has/hasn’t a future ... a present”, p. 97. No texto original: “Within the established society we no longer have a majority constituted on the basis of the completely free development of opinion and consciousness”.

²⁴² *Ibid.*, p. 97. No texto original: “We do not have a majority constituted on the basis of free and equal access to the facts and all the facts”.

avançada. O que garantiria a legitimidade de um processo democrático não seria somente a realização de eleições gerais, pois, isso já ocorre dentro do quadro institucional dessa sociedade, mas que o processo tivesse “a maioria do povo como o *juiz supremo* sobre o que é bom ou ruim para todos, ao mesmo tempo, protegendo as minorias em seu direito *e poder* de tornar suas diferenças de opinião amplamente conhecidas e assim, pela persuasão, informação, argumentação, *trazer a maioria* para o seu lado²⁴³”.

Na visão de Marcuse, a tomada de decisão pelo voto da maioria é racional e, portanto, socialmente emancipador contanto que “a maioria que decide seja realmente *independente* em suas decisões *e* que a maioria seja realmente o resultado da *formação livre de opinião pública*”²⁴⁴. Nos Estados Unidos, durante os anos de 1960, as condições para o funcionamento de um sistema democrático com essas características são inexistentes porque “a vasta maioria da população recebe toda informação de duas ou três cadeias de mídia de massa que servem o interesse nacional estabelecido e corporativo²⁴⁵”. Nos grandes veículos de comunicação, a divulgação de informação para o público passa por uma censura interna ou a coerção é imposta diretamente de Washington. Diante desses fatos, na “ACLU Conference”, Marcuse conclui que a democracia norte-americana é “de facto organizada e administrada por um estrato de poder pequeno com interesses convergentes: ‘conglomerado militar-industrial-laboral’²⁴⁶”. Em entrevista de 1968, diante de questionamento acerca da possibilidade de progresso no interior da democracia norte-americana, Marcuse invoca o processo eleitoral para justificar seu posicionamento contrário a qualquer ideia de que a democracia dos Estados Unidos promove o progresso do homem rumo à construção de uma sociedade livre. “Olhe as eleições, os candidatos para a presidência dos Estados Unidos fabricados pelas gigantescas máquinas políticas. E quem pode apontar as diferenças entre esses candidatos? Se isso é

²⁴³ Herbert MARCUSE, “ACLU Conference: May 21 1969”, p. 291. Grifos do autor. No texto original: “The democratic process sets up the majority of the people as the *ultimate judge* on what is good or evil for all, at the same time, protecting the minorities in their right, *and power*, to make its dissent generally known, and thus, by persuasion, information, argument, *to change the majority* along their line”.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 291. Grifos do autor. No texto original: “Now, this is indeed the most rational, the least repressive mode of decision, provided only that the deciding majority is really *sovereign* in its decisions, *and*, that the majority is really the result of the *free formation of public opinion*;[...]”.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 291. No texto original: “- vast majority of the population receives all information from two or three chains of mass media serving the established national and corporate interest”.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 292. No texto original: “Thus, democracy in America de facto organized and administered by a small power stratum with converging interests: - ‘military-industrial-labor conglomerate’”.

Figura 3



Disponível em: <https://www.ge.com/reports/from-appliances-to-apps-ge-to-sell-its-appliances-business-to-haier-for-5-4-billion/dishwasher-1960s/>. Último acesso em 08/06/2018.

Na sociedade industrial avançada, uma mulher só pode ter liberdade para executar outras atividades se for capaz de possuir uma lavadora de pratos.

democracia, é uma farsa. O povo não disse nada e ninguém perguntou nada a eles²⁴⁷”. E, em entrevista concedida a Bill Moyers em 1974, Marcuse responde se ele preferiria viver em uma ditadura de políticos ou uma ditadura de intelectuais da seguinte forma:

[...]. Eu gosto que me perguntem justamente essa questão. Eles sempre dizem: eu sou elitista e a favor de uma ditadura intelectual. O argumento elitista é simplesmente usado se mais nenhum outro argumento estiver disponível, esquecendo que se a alternativa realmente fosse democracia ou ditadura – até mesmo ditadura educacional ou intelectual – eu seria a favor da democracia. Mas essa não é a alternativa. Como você indicou, eu, realmente, acredito que nós não temos democracia hoje neste país e nós temos uma elite nos governando, tomando as decisões mais importantes, afetando o destino da nação como um todo, sem nenhum controle efetivo do povo. A noção de soberania popular se tornou uma piada. Tal coisa não existe mais²⁴⁸.

Para Marcuse, diante da possibilidade de escolha, seria irracional alguém almejar viver em uma ditadura. O que Marcuse põe em xeque na passagem acima é como a ideia de democracia foi forjada pelo aparato da sociedade industrial avançada. Parece estar claro que, para ele, o conceito de democracia não se restringe a procedimentos como debates e eleição de representantes pelo voto. Desde *Razão e revolução*, Marcuse denuncia a possibilidade da sociedade industrial avançada norte-americana vir a se tornar fascista. Embora não seja a percepção geral dos indivíduos dessa sociedade, ela exhibe práticas totalitárias em sua estrutura como denuncia Marcuse em *O homem unidimensional*.

Em “Mass society and liberal education”, Wright Mills parte de uma percepção semelhante em relação ao quadro de representação política da sociedade industrial avançada norte-americana. Para ele, as eleições tornaram-se “disputas entre dois partidos gigantes e de difícil controle, nenhum dos quais o indivíduo pode verdadeiramente sentir que ele influencia,

²⁴⁷ Herbert MARCUSE, “Marcuse defines his New Left line”, p. 105. No texto original: “Look at the elections, the candidates for the Presidency of the United States fabricated by the huge political machines. And who can find the differences between these candidates? If that’s democracy, it’s a farce. The people have said nothing and they have been asked nothing”.

²⁴⁸ Idem, “Bill Moyers: conversation with Marcuse”, p. 159-160. No texto original: “[...]. I like being asked precisely this question. They always say: I am an elitist, and for an intellectual dictatorship. The elitist argument is simply used if no other argument is any more available, forgetting that, if the alternative really would be democracy or dictatorship – even educational or intellectual dictatorship – I would be for democracy. But that isn’t the alternative. As you indicated, I, indeed, believe we have no democracy today in this country, and we have an elite ruling us, making the most vital decisions, affecting the fate of the nation as a whole, without any effective control from below. The notion of popular sovereignty has become a joke. There is no longer such a thing”.

[...] ²⁴⁹” e as eleições são cada vez mais decididas “nos termos irracionais de apelos bobos” ²⁵⁰ e cada vez menos “em declarações simples e claras de problema genuíno” ²⁵¹.

Mas isso não significa que uma democracia autêntica não possa vir a existir nos Estados Unidos e em outras partes do mundo. Na teoria crítica de Marcuse, essa democracia depende da criação de uma sociedade comunista, pois, somente em uma sociedade com essa forma encontraremos pessoas que tomem decisões independentes. “Eu realmente acredito que um comunismo democrático é uma possibilidade histórica real. Pior ainda, eu acredito que somente em uma sociedade comunista completamente desenvolvida é possível uma democracia geral” ²⁵². Trata-se não de uma imagem utópica, mas uma possibilidade real porque os recursos exigidos para a criação dessa sociedade estão disponíveis, como explica Marcuse no primeiro capítulo de *O homem unidimensional*. Para que essa democracia geral exista, em “Democracy has/hasn’t a future ... a present”, Marcuse propõe uma subversão do sistema democrático dominante na sociedade industrial avançada com ações extraparlamentares e “por uma simples razão – agora eu uso a palavra ‘jogo’ – que o jogo é fraudulento. O jogo de forças não é um jogo de forças iguais. Eu tenho dificuldade de imaginar uma concentração de poder que seja mais opressiva do que a concentração que nós temos aqui neste país” ²⁵³. Ou seja, somente as forças que não fazem parte do jogo político partidário da democracia de massas podem revelar as deficiências do processo democrático vigente. Em “A revolução russa”, Luxemburg parece fazer coro às palavras de Marx, Engels e Lenin no que tange não só ao modo como uma revolução deve ser feita e por qual classe esta deve ser conduzida, mas também em relação ao seu objetivo último que não deve ser a participação dos trabalhadores nas disputas da democracia parlamentar. Para ela, não há tão pouco como construir a sociedade socialista por meio de mecanismos internos dessa democracia como o plebiscito, pois, as classes dominantes utilizam os meios mais diversos para influenciar o resultado das urnas, “de tal modo que nunca poderemos introduzir o

²⁴⁹ C. Wright MILLS, “Mass society and liberal education”, p. 113. Texto original: “Elections become first (I) contests between two giant and unwieldy parties, neither of which the individual can truly feel that the influences, [...]”.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 113. No original: “Second (2), more and more, elections are decided in the irrational terms of silly appeals; [...]”.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 113. Frase original: “[...] less and less on clear and simple statements of genuine issue”.

²⁵² Herbert MARCUSE, “Marx and para-Marx on capitalist contradictions”, p. 355. No texto original: “I do believe that a democratic Communism is a real historical possibility. Worse still, I believe that only in a fully developed Communist society is a general democracy possible”.

²⁵³ Idem, “Democracy has/hasn’t a future ... a present”, p. 93. No texto original: “I believe that you can transform the democratic process we have today only by this injection of extrademocratic, extraparlimentary actions for the simple reason – now I use the Word ‘game’ – that the game is rigged. The play of force is not the play of equal forces. I can hardly imagine a concentration of power which is more overwhelming than the concentration of power we have right now in this country”.

socialismo pela via do plebiscito²⁵⁴”. Com essa observação, Luxemburg não nos permite pensar que a democracia em si deva ser extinta em nome da revolução socialista. O que precisa ser rechaçado é a política parlamentar burguesa que não conta com a participação efetiva das massas e não a democracia em geral, pois, suprimi-la “é ainda pior que o mal que devia impedir; ele obstrui a própria fonte viva a partir da qual podem ser corrigidos todas as insuficiências congênitas das instituições sociais: a vida política ativa, sem entraves, enérgica das mais largas massas populares²⁵⁵”. Esse é, aliás, um ponto de discordância entre Luxemburg e Lenin e Trotsky porque os dois últimos estavam interessados justamente na extinção da democracia enquanto regime político.

Marcuse chega a essa conclusão por um processo de análise dialética do conceito de democracia. Se democracia significa “o autogoverno de pessoas livres com justiça para todos²⁵⁶”, de livre expressão de pensamento e de instintos que não obedecem ao princípio de desempenho, essa democracia só pode vir a existir se a falsa democracia existente for extinta. Para a superação da pseudodemocracia, não bastaria a atuação no interior das instituições políticas da democracia parlamentar, pois, a proposta nunca seria posta em pauta. Por isso, Marcuse deduz que a luta por uma democracia verdadeira precisaria assumir “formas antidemocráticas²⁵⁷” perante a maioria dominada. Para romper com a fachada de sociedade democrática, é necessário que elementos exteriores qualitativos demonstrem que o regime político democrático da sociedade industrial avançada se ajustou aos interesses econômicos do Estado e de grandes corporações. Ou seja, somente elementos ainda não cooptados pelo aparato seriam capazes de desencadear a necessidade vital de mudança qualitativa que incluiria restaurar propriedades críticas como, por exemplo, a deposição de governantes, que correspondem ao conceito de democracia. O mesmo vale para o conceito de tolerância na sociedade industrial avançada. A tolerância praticada só fortalece a unidimensionalidade dessa sociedade, pois, não há estatuto de igualdade entre o povo, o governo e o setor privado. Se o Estado ainda amortece as crises do mercado capitalista nas sociedades industriais avançadas e se esse Estado arrigimentou a democracia para recalcar as contradições, então, somente a luta social por meio de “formas antidemocráticas” pode colocar sob os holofotes as contradições e a necessidade de superação destas em direção a uma etapa superior de existência humana. Trata-se de uma tentativa de fazer com que a maioria dominada pela

²⁵⁴ Rosa LUXEMBURG, “A revolução russa”, p. 105.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 112.

²⁵⁶ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 65. Texto original: “[...]: if democracy means self-government of free people, with justice for all, [...]”.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 65. Sentença original: “In the dynamic of corporate capitalism, the fight for democracy thus tends to assume anti-democratic forms, [...]”.

sociedade de capitalismo avançado acredite que as regras podem ser contestadas porque a obediência civil deve ser um ato de adesão racional livre. Resta sabermos se as “formas antidemocráticas” comportam ações violentas ou somente não-violentas.

Após um breve intercurso histórico pelas forças conservadoras que sustentam a democracia de massa, tomaremos contato com o modo de atuação dos movimentos que se rebelam contra a democracia repressiva. Pretendemos compreender como a opção extraparlamentar, enquanto resultado de recusa subjetiva, deve se conjugar em práxis. A seguir, veremos como Marcuse avalia o potencial dessas mobilizações tanto no interior da sociedade industrial avançada quanto em zonas de interferência externa como o Vietnã. Duas posturas distintas de recusa entrarão em cena, mas ambas emanam a necessidade de libertação.

4 VIOLÊNCIA E LIBERTAÇÃO

Em *A imaginação dialética*: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950), Jay alega que, diferentemente de pensadores como Gramsci, cuja experiência de engajamento político enriquecia o seu trabalho no campo teórico, os integrantes do instituto preferiram eximir-se de uma experiência dessa natureza. A explicação apresentada na obra de Jay é que o fracasso da revolução alemã em 1919 teria feito Horkheimer e outros que o cercavam afastarem-se de grupos com filiação política de esquerda. Um desses grupos era o SPD que foi menosprezado, segundo Jay, “por sua capitulação covarde diante do *status quo* – na verdade, poderíamos dizer que a traição do SPD (socialdemocratas) à classe trabalhadora coloriu a desconfiança posterior da Escola de Frankfurt em relação a todas as soluções ‘moderadas’²⁵⁸”. O KPD dos comunistas não era menos reprovado “por sua visível dependência de Moscou e por sua falência teórica²⁵⁹”. Mas essa postura também teria sido adotada por Marcuse?

Nos anos de 1950 e 1960, não há indicações de que Marcuse tivesse filiação com o partido comunista ou com o democrata norte-americano. Porém, em *Herbert Marcuse and the art of liberation*, publicado em 1982, Katz argumenta que Marcuse participou de debates políticos na Alemanha durante o período da guerra e, em 1917, “ele se filiou ao Partido Social Democrata, sua primeira e última filiação partidária²⁶⁰”. Para Katz, o engajamento era reflexo do sentimento de uma geração que anseava por mudanças radicais e que juntar-se ao SPD, mesmo com pouco ativismo, significava desafiar a estrutura do império alemão a partir de seu interior. Em entrevista concedida a Thomas E. Wren da Bavarian Broadcasting no ano de 1969, ao fazer uma breve retrospectiva de sua vida antes do exílio, Marcuse lembra de ter servido no exército, mas não menciona nenhuma filiação ao SPD. Ele demonstra decepção com o fracasso da revolução alemã e muito embora não saiba explicar por que não fez parte de algum grupo comunista, ele acredita que uma das razões possa ter sido a influência russa, a qual ele “não considerava benéfica²⁶¹”, sobre o que restou do partido comunista alemão. Porém, desse período, o próprio Marcuse se recorda claramente de “ter se tornado mais e mais

²⁵⁸ Martin JAY, *A imaginação dialética*, p. 76.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 76.

²⁶⁰ Barry KATZ, *Herbert Marcuse and the art of liberation*, p. 26. No texto original: “In 1917 he joined the Social Democratic Party, his first and last formal party affiliation”.

²⁶¹ Herbert MARCUSE, “Political autobiography”, p. 58. No texto original: “I detected foreign influence – Russian influence – which I didn’t consider exactly beneficial, and that may be one of the reasons why I didn’t join”.

politizado²⁶²”. Nas últimas semanas de 1918, Marcuse ainda frequentava debates políticos e participava de protestos na Alemanha. Dessa experiência do período anterior ao exílio, podemos retirar duas lições que parecem ter tido um impacto duradouro na teoria crítica da sociedade de Marcuse. A primeira diz respeito à necessidade de construção de conscientização da classe trabalhadora e a segunda seria a conclusão de que o fracasso do processo revolucionário alemão era consequência direta da falta de união das esquerdas.

Impactado pelos protestos de estudantes da década de 1960, Marcuse decide oferecer sua contribuição teórica para os movimentos que, como em sua juventude, manifestam potencial para transcender instituições políticas estabelecidas atreladas aos interesses repressivos do aparato. Dessa vez, em solo norte-americano, seu engajamento não será mais como filiado a organizações políticas, mas de fidelidade à sua experiência filosófica, a qual, nas palavras do próprio Marcuse, “tornou-se de forma crescente mais radical porque eu pensei que eu via a minha experiência passada sendo repetida neste país também²⁶³”. Essa experiência que exigia uma resposta era a da “política mudando para a extrema direita, a democracia entrando em erosão, a opressão das minorias estava crescendo, e uma política internacional agressiva estava sendo adotada que já tinha conduzido a duas assim chamadas guerras ‘limitadas’²⁶⁴”. Diante dessa conjuntura repressiva, a violência revolucionária constituiria uma intervenção histórica efetiva para a libertação ou seria uma estrada para a barbárie? Pode a violência na oposição instaurar uma sociedade com liberdade política em que os homens tenham o direito de negar?

²⁶² *Ibid.*, p. 58. No texto original: “Nevertheless I became more and more politicized during this period”.

²⁶³ *Ibid.*, p. 60. No original: “During recent years, let’s say from about 1963-64, my philosophy – my general position – has become increasingly more radical because I thought I saw my past experience being repeated in this country too”.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 60. No texto original: “Politics was veering to the extreme right, democracy was being eroded, the oppression of minorities was increasing, and an aggressive foreign policy was being pursued which had already led to two so-called ‘limited’ wars”.

4.1 RESISTÊNCIA NO VIETNÃ: GUERRA DE GUERRILHA

Embora seja verdade afirmar que Marcuse dedica-se a discorrer em suas obras da década de 1960 com mais ênfase sobre o aparato de dominação e os protestos dos movimentos de oposição no interior da sociedade industrial avançada, também encontramos em alguns de seus textos desse período referências às ações da oposição nos países em desenvolvimento. Os movimentos de oposição dos países em desenvolvimento atraem o olhar de Marcuse não só por causa das intervenções militares dos Estados Unidos em território vietnamita entre os anos de 1965 e 1973 e porque tais ações envolvem o uso destrutivo da mais avançada tecnologia da época, mas porque a forma da práxis da oposição nessas regiões é completamente distinta daquela em curso nas sociedades industriais avançadas. Nos Estados Unidos, os membros da Nova Esquerda se caracterizam por serem uma negação da ordem repressiva estabelecida sem vínculo direto com a ideia marxista de classe subalterna dos meios de produção e, ao mesmo tempo, essa oposição se distingue por desprezar toda “aquela rede de partidos, comitês e grupos de pressão em todos os níveis; contra trabalhar dentro dessa rede e com seus métodos”²⁶⁵.

Além disso, essa revolta dos movimentos de oposição da sociedade industrial avançada tem como característica ser uma manifestação tanto política quanto moral porque recusa os valores repressivos da ordem estabelecida, tais como o modo de vida consumista e a mensuração do trabalho pelo critério de desempenho, mas igualmente rejeitam o serviço militar obrigatório e a hipocrisia jurídica e estatal do direito de protesto, pois, este quase nunca é respeitado pelas próprias autoridades dessa sociedade. Na sociedade democrática afluyente, a rebelião é, como Marcuse escreve em *An essay on liberation* de 1969, “moral, contra os objetivos e valores agressivos e hipócritas, contra a religião blasfema dessa sociedade, contra tudo que ela leva a sério, contra tudo que ela professa enquanto viola o que professa”²⁶⁶. No Vietnã, o fim da guerra significaria o sucesso na imposição de valores repressivos aos locais. Para os oprimidos, a luta é, portanto, de morte.

Em *An essay on liberation*, Marcuse denuncia que o povo do Vietnã sofre a opressão da ideologia imperialista norte-americana que retrata o vietnamita como comunista que não deve, portanto, ser reconhecido como “um ser humano, mas uma besta – uma besta de

²⁶⁵ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 63. No texto original: “Among the New Left, a strong revulsion against traditional politics prevails: against that whole network of parties, committees, and pressure groups on all levels; against working within this network and with its methods”.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 62. No texto original: “[...], it is a moral rebellion, against the hypocritical, aggressive values and goals, against the blasphemous religion of this society, against everything it takes seriously, everything it professes while violating what it professes”.

qualquer modo, a qual está sujeita à maior punição possível²⁶⁷”. Vale dizer que, no Vietnã, a desumanização era aplicada tanto aos soldados inimigos capturados quanto aos civis. O testemunho do fuzileiro norte-americano Campbell evidencia o grau de brutalidade contra o povo vietnamita. Campbell se lembra que, no verão de 1965, antes de “entrar na primeira povoação o oficial lhes diz, textualmente: ‘*You can kill anyone with slanted eyes*’ (Podem matar qualquer um que tenha olhos oblíquos). O primeiro vietnamita era um velho de cerca de 80 anos. Foi morto por um *marine*²⁶⁸”.

Na mesma época em que Marcuse publica *An essay on liberation*, Sartre comenta que os povoados estratégicos organizados pelas tropas norte-americanas não seriam nada mais do que campos de concentração que em conjunto com “áreas cultivadas destruídas pela vaporização de venenos, tiroteio indiscriminado e ao acaso com metralhadoras²⁶⁹”, configuram prática de extermínio. “São cercados de arame farpado, sem atendimento às necessidades mais elementares, com carência de alimentos, total falta de higiene, os prisioneiros amontoados em tendas ou em pequenos cômodos em que ficam a ponto de sufocar²⁷⁰”. Para o invasor, essa população local precisa ser protegida do modo de vida autodeterminado. Pode-se argumentar que essa vida comunal no campo é falsa visto que o trabalho deles pode estar subordinado aos interesses de uma elite local. E, nesse caso, o cercamento seria uma libertação da servidão mesmo que provisória do poder das elites locais. Mas o fato é que a prática do cercamento é reflexo concreto daquela racionalidade da exatidão, de valores quantitativos, isto é, os vietnamitas precisam ser enquadrados em uma totalidade quantificável idêntica à abordagem científica da natureza para aumentar o grau de eficiência dos métodos de controle social. O cercamento é, portanto, instrumento de progresso na dominação contra as forças de negação em potencial dos insurgentes e serve como proteção para o *status quo*. Sartre explica a contradição dialética da violência de agressão do invasor:

Os soldados estão tão confusos a este respeito que tomam por violência ‘subversiva’ as fracas solicitações que sua própria violência suscitou. Sem dúvida, há uma desilusão agindo no caso: eles vieram salvar o Vietnã, libertá-los dos agressores

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 75. No original: “Long before the special and not-so-special forces are physically trained to kill, burn, and interrogate, their minds and bodies are already desensitized to see and hear and smell in the Other not a human being but a beast – a beast however, which is subject to all-out punishment”.

²⁶⁸ Gisèle HALIMI, “Relatório da Comissão de Inquérito Geral”, p. 210. Grifos do autor.

²⁶⁹ Jean-Paul SARTRE, “Sobre o conceito de genocídio”, p. 439.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 439.

comunistas e percebem em pouco tempo que os vietnamitas não gostam deles. Do esplêndido papel de libertadores passam ao de invasores²⁷¹.

Essa contradição gera consequências como a frustração dos soldados norte-americanos e que, ao invés de incitar o movimento de retirada destes, como veremos mais adiante neste capítulo, faz aumentar exponencialmente o grau de violência das tropas. Imagem distinta daquela criada pela indústria do entretenimento no imaginário norte-americano. Nos filmes de Hollywood que retratam a participação dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, os soldados são acolhidos pela população local de países invadidos pelas tropas nazistas.

Na tentativa de desqualificar a autenticidade dessa repulsa vietnamita, a linguagem da propaganda do *status quo* retrata as ações de resistência no Vietnã contra os ataques militares norte-americanos como agressão contra os valores democráticos para justificar a invasão, mas, na verdade, luta-se pela defesa da ordem local estabelecida para que esta não seja deposta, pois, ela atende bem aos propósitos comerciais da potência ocidental. O tom do argumento é similar àquele disseminado pelos poderes do *status quo* no interior da sociedade industrial avançada. “O vietcong ataca as tendas americanas ‘na calada da noite’ e mata os garotos americanos (presumivelmente, os americanos atacam somente à luz do dia, não incomodam o sono do inimigo e não matam garotos vietnamitas)²⁷²”. Em depoimento a membros do Tribunal de Crimes de Guerra no Vietnã, Martinson, ex-militar encarregado de fazer os interrogatórios de prisioneiros de guerra, afirma que “os americanos acreditam que um americano não comete crimes de guerra²⁷³” e que até mesmo seus familiares “não creem que os americanos façam mal²⁷⁴”. A postura da população em relação à invasão e a linguagem do *status quo* norte-americano camufla o verdadeiro sentido da intervenção: defesa de interesses econômicos da potência invasora, mas também da elite local do Vietnã. Em seu relatório sobre a invasão dos Estados Unidos no Vietnã para o Tribunal Internacional de Crimes de Guerra, Lelio Basso afirma haver uma continuidade na política externa norte-americana após a Segunda Guerra Mundial que se destina, por um lado, “manter na esfera

²⁷¹ *Ibid.*, p. 443-444.

²⁷² Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 75. No texto original: “The Viet Cong attack American barracks ‘in the dead of night’ and kill American boys (presumably, Americans only attack in broad daylight, don’t disturb the sleep of the enemy, and don’t kill Vietnamese boys)”.

²⁷³ Peter MARTINSON, “Depoimento da testemunha americana Peter Martinson”, p. 251.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 251.

Figura 4



Disponível em: <https://rarehistoricalphotos.com/vietnam-war-the-early-years-1965-1967/>. Último acesso em 10/06/2018.

Helicópteros do exército norte-americano metralham árvores para cobrir o avanço de tropas sul-vietnamitas em um ataque contra um acampamento vietcong a 28 km ao norte de Tay Ninh, perto da fronteira do Camboja, no mês de março de 1965. Pela quantidade de equipamentos bélicos usados, nota-se claramente uma ampla diferença no poder militar entre as forças norte-americanas e os seus inimigos. A guerra alimenta a economia norte-americana, mas, ao mesmo tempo, causa a morte de mais de um milhão de vietnamitas no conflito.

capitalista todos os países não reconhecidos em Ialta²⁷⁵ como zona de influência soviética e, por conseguinte, fazer fracassar qualquer nova revolução socialista²⁷⁶”. A segunda diretriz adotada como política de Estado visaria “assegurar em todo país compreendido na esfera capitalista o predomínio americano, contra qualquer outro país capitalista²⁷⁷”.

Se “a busca por agentes históricos específicos de mudança revolucionária nos países de capitalismo avançado não faz realmente nenhum sentido²⁷⁸”, como afirma Marcuse no quarto capítulo de *An essay on liberation*, o mesmo não pode ser dito em relação a vários países em desenvolvimento nos anos de 1960. No Vietnã, Marcuse percebe que a revolta em andamento incorpora aspectos do conceito de revolução “que pertence ao século XIX e início do XX²⁷⁹”. Esse conceito abarca “a ‘ruptura do poder’ no curso de um levante de massa, liderado por um partido revolucionário agindo como a vanguarda de uma classe revolucionária e estabelecendo um novo poder central que iniciaria as mudanças sociais básicas²⁸⁰”. Vale recordar, mais uma vez, que, diferentemente do Vietnã, em sociedades industriais avançadas como a dos Estados Unidos, o conceito marxista tradicional de revolução não encontra vozes capazes de sustentá-lo naquele contexto histórico porque o elemento fundamental da mudança estrutural usufrui amplamente da base material do sistema de produção dessas sociedades. Esse elemento é a classe trabalhadora assalariada que se recusa a reconhecer que ainda se encontra em uma condição de servidão porque ela “é o resultado de processos econômico-políticos estruturais (alta produtividade sustentada; grandes mercados; neo-colonialismo; democracia administrada) e onde as massas são elas mesmas forças de conservadorismo e contenção²⁸¹”.

Para Marcuse, no Vietnã e em outras regiões em desenvolvimento do globo terrestre, as condições históricas para o surgimento de uma força revolucionária nos moldes da teoria

²⁷⁵ A Conferência de Ialta se realizou entre os dias 4 e 11 de fevereiro de 1945 no Palácio de Livadia, às margens do Mar Negro na Península da Criméia com os chefes de Estado Franklin D. Roosevelt, Josef Stálin e Winston Churchill e o seu objetivo principal era definir as zonas de influência no mundo das potências vencedoras após o fim da Segunda Guerra Mundial.

²⁷⁶ Lelio BASSO, “Relatório de recapitulação”, p. 97. In: Estados unidos no banco dos réus.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 97.

²⁷⁸ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 79. No texto original: “The search for specific historical agents of revolutionary change in the advanced capitalist countries is indeed meaningless”.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 79. No original: “And just as little as critical theory can political practice orient itself on a concept of revolution which belongs to the nineteenth and early twentieth century, and which is still valid in large areas of the Third World”.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 79. No texto original: “This concept envisages the ‘seizure of power’ in the course of a mass upheaval, led by a revolutionary party acting as the avant-garde of a revolutionary class and setting up a new central Power which would initiate the basic social changes”.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 80. No texto original: “And the concept is altogether inapplicable to those countries in which the integration of the working class is the result of structural economic-political processes (sustained high productivity; large markets; neo-colonialism; administered democracy) and where the masses themselves are forces of conservatism and stabilization”.

marxista estariam mais próximas de uma realização concreta. Em primeiro lugar, nessas regiões, a maior parte da população é composta por um proletariado rural. Esse proletariado não conduz a sua existência material e intelectual autonomamente, mas está subordinado aos interesses das classes dominantes locais. Em segundo lugar, em virtude das intervenções militares das potências internacionais, sobretudo, dos Estados Unidos, o imperialismo contemporâneo se apresenta como uma nova força de dominação nessas regiões. Esse imperialismo marca definitivamente o fim do tempo da livre concorrência e inaugura o tempo da opulência da grande produção. Em nome do monopólio econômico da potência invasora, as intervenções operam no sentido de proteção das elites locais contra as camadas mais desprivilegiadas dessas regiões. “Aqui está a coincidência dos fatores históricos da revolução: esse proletariado predominantemente rural suporta a dupla opressão exercida pelas classes dominantes locais e aquelas das metrópoles estrangeiras²⁸²”. A dupla opressão, ancestral e estrangeira, poderia ser o estopim para a revolução libertadora.

Já Lenin, em *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*, publicado em 1917, afirmava que o imperialismo “se estende sem obstáculos às regiões ainda não apropriadas por nenhuma potência capitalista²⁸³”. Lenin também alegava que uma das características do capitalismo é sua “tendência para a anexação *não só* das regiões agrárias, mas também das mais industriais (apetite dos alemães em relação à Bélgica, dos franceses quanto à Lorena), [...]”²⁸⁴. O apetite pela dominação de territórios estrangeiros resulta em um aumento no nível da opressão nacional contra as massas por conta da corrupção de elites nacionais. Em “Sobre o conceito de genocídio”, Sartre argumenta que o imperialismo contemporâneo se caracteriza justamente pelo financiamento de “um *putsch* ou qualquer outra forma de golpe de estado – que os novos dirigentes não cuidem dos interesses das massas, mas dos de uma classe dominante privilegiada e dos capitais estrangeiros²⁸⁵”. Não nos esqueçamos ainda de que esse interesse nacional nunca aparece no parlamento e na mídia norte-americana diretamente associado à agressividade lucrativa do capitalismo avançado. Além desses dois fatores principais, é preciso destacar também que o proletariado rural do Vietnã e de outras regiões do mundo em desenvolvimento é mantido nas condições mais extremas de privação material. Acuados pela ocupação militar norte-americana e pela exploração do *status quo* local, o solo histórico se tornaria fértil para que a consciência dos oprimidos vietnamitas acuse a

²⁸² Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 80. Texto original: “Here is the coincidence of the historical factors of revolution: this predominantly agrarian proletariat endures the dual oppression exercised by the indigenous ruling classes and those of the foreign metropolises”.

²⁸³ V. I. Lenin, *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*, p. 124.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 127. Grifos do autor.

²⁸⁵ Jean-Paul SARTRE, “Sobre o conceito de genocídio”, p. 436. Grifo do autor.

necessidade de luta por libertação. “Mantidos em privação material e mental, eles dependem de um comando militante²⁸⁶”. Marcuse constata que a conjuntura local vietnamita não permite que os oprimidos realizem qualquer “ação econômica e política conjunta que poderia ameaçar a sociedade existente²⁸⁷” e, por essa razão, a luta por libertação dos rebeldes se inicia não nas cidades, mas no campo e tem um caráter predominantemente militar.

Para Van Dong, representante da Frente de Libertação Nacional do Vietnã no Tribunal Internacional de Crimes de Guerra em 1967, não parece haver alternativa para o alto grau de hostilidade das forças norte-americanas “que o combate ao agressor, para defender seu direito à vida, ainda mais que à autodeterminação²⁸⁸”. Uma das características dessa luta é que ela conta com, segundo Marcuse, “o apoio da população local e explora as vantagens do terreno que impede os métodos tradicionais de supressão²⁸⁹”. As circunstâncias socioeconômicas e geográficas favorecem, portanto, a prática da chamada guerra de guerrilha e Marcuse define esse momento histórico singular para as forças de libertação dos países em desenvolvimento como a “grande chance²⁹⁰”. A expressão dessa chance das forças de libertação do Vietnã transparece em ações reais de resistência ao avanço das tropas invasoras.

De modo análogo ao depoimento de Van Dong, em *Os condenados da terra*, obra publicada em 1961, Fanon declara que o processo de libertação dos territórios controlados por potências colonizadoras não é um ato amigável ou mágico, mas só pode ocorrer se houver confronto de forças antagônicas. “O primeiro confronto dessas forças se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – mais precisamente a exploração do colonizado pelo colono – prosseguiu graças às baionetas e aos canhões²⁹¹”. O que a descolonização propicia é “verdadeiramente a criação de homens novos²⁹²”, mas isso acontece durante o processo de libertação. Antes de prosseguirmos, vale ressaltarmos que a situação retratada por Fanon não é necessariamente idêntica ao Vietnã porque, em algumas regiões colonizadas da África, o processo de controle territorial já se encontra consolidado enquanto que, no Vietnã, estaria em andamento a luta pela posse de mercado e de matérias-primas. De qualquer forma, para o que

²⁸⁶ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 80. No texto original: “Kept in abject material and mental privation, they depend on a militant leadership”.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 81. Texto original: “Since the vast majority outside the cities is unable to mount any concerted economic and political action which would threaten the existing society, [...]”.

²⁸⁸ Nguyen Van DONG, “Depoimento de Nguyen Van Dong”, p. 87.

²⁸⁹ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 81. No texto original: “[...], the struggle for liberation will be a predominantly military one, carried out with the support of the local population, and exploiting the advantages of a terrain which impedes traditional methods of suppression”.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 81. No texto original: “It is the great chance, and at the same time the terrible danger, for the forces of liberation”.

²⁹¹ Franz FANON, *Os condenados da terra*, p. 52.

²⁹² *Ibid.*, p. 53.

nos interessa aqui, o ponto a ser destacado é que a argumentação de Fanon conduz o leitor a assumir que os obstáculos que impedem o surgimento desse novo homem não podem ser superados sem o auxílio da violência. A solução para a colonização que pilha as riquezas dos nativos não pode ser a não-violência como defende o *status quo*, pois, para ele, esta é a arma das elites colonizadas. Quando essa política de apaziguamento não-violento falha em seu intento, o regime apela imediatamente para o uso da força. O colonizado não escolhe, portanto, sua condição porque, segundo Fanon, “desde sempre, o colono lhe mostrou o caminho que deveria ser o seu, se quisesse libertar-se²⁹³”, isto é, o da violência.

É interessante notar aí um paralelo entre o papel do campesinato na luta por libertação e a exposição de Marcuse sobre o tema. Fanon explica que nos países colonizados a massa de camponeses é ignorada pelos partidos nacionalistas e que só o camponês é revolucionário porque não tem nada a perder. “O camponês, o desqualificado, o faminto são os explorados que descobrem mais depressa que só a violência compensa. Para eles, não há concessão, possibilidade de acordo²⁹⁴”.

Mas o pensamento de Fanon não foi aqui trazido à tona simplesmente por esse paralelo. No prefácio à edição de 1961 de *Os condenados da terra*, Sartre sugere que ler Fanon é tomar conhecimento do processo de desumanização do colonizado e, por conseguinte, o livro ajudaria os europeus a compreenderem que os esforços para manter o domínio sobre as colônias podem retardar “às vezes a emancipação, mas não a deterão²⁹⁵”, pois, o neocolonialismo seria uma fábula que já foi desmascarada pelos dominados. Os aclamados valores humanistas europeus revelam-se assim falsos quando comparados à prática social do colonizador; “olhando-os de perto, não se acha um que não esteja manchado de sangue²⁹⁶”. Quando os oprimidos decidem expulsar os colonos pelas armas, a falsidade desses valores fica evidente porque os condenados recuperam sua humanidade. No exato momento em que o colono europeu sofre a reação de sua violência imposta ao colono por séculos, Sartre afirma que tanto o opressor quanto o oprimido são suprimidos no movimento de revolta. “Quando os camponeses tocam os fuzis, os velhos mitos empalidecem, as interdições são uma a uma derrubadas. A arma de um combatente é a sua humanidade. [...]; o sobrevivente, pela primeira vez, sente um *solo nacional* sob a planta dos pés²⁹⁷”. Sartre acredita que a ação armada pode beneficiar os rebeldes, como defende Fanon, mas também

²⁹³ *Ibid.*, p. 102.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 78.

²⁹⁵ Jean-Paul SARTRE, “Prefácio à edição de 1961”, p. 28.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 44.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 39. Grifos do autor.

pode libertar os próprios europeus de sua desumanidade e, em seu prefácio, exorta os últimos a serem solidários com os insurgentes da Argélia. “Ficaremos curados? Sim. A violência, como a lança de Aquiles, pode cicatrizar os ferimentos que faz²⁹⁸”. Nessa passagem, parece ser possível notar alguma semelhança com as considerações de Marcuse sobre a reação dos vietnamitas. Em carta datada de 1969, Marcuse diz a Adorno que “o camponês vietnamita fuzilando o fazendeiro que por décadas o torturou e explorou não faz o mesmo que o fazendeiro fuzilando o escravo rebelde²⁹⁹”. Para Marcuse, não seria, desse modo, teoricamente defensável conceituar a violência do oprimido “sob a categoria geral de ditadura³⁰⁰”. A dificuldade de compreensão das críticas adornianas por parte de Marcuse reside no fato de Adorno não reconhecer legitimidade na desobediência dos estudantes e no levante dos vietnamitas. Para Marcuse, recriminar o ato de se rebelar naquele momento, inclusive no Vietnã, indicaria falta de pensamento negativo. Marcuse parece insinuar que Adorno entenderia que, no ato de levante armado vietnamita, a opressão vivida seria rememorada somente pelo oprimido e, portanto, o opressor não reconheceria o ato como reação libertadora. O colonizador não seria capaz de reconhecer que sua existência também era de servidão. Não há da parte de Marcuse uma expressão de exaltação a essa violência dos insurgentes, seja nas cartas a Adorno, em *An essay on liberation* ou em entrevistas da época e, portanto, seria prudente interpretar seus comentários como uma tentativa de alardear a todos sobre a desumanidade da violência de origem, isto é, a de dominação. Isso ficará mais nítido no decorrer deste capítulo³⁰¹.

A “grande chance” aparece, sem dúvida, nesses ferimentos apontados por Sartre – não no sentido corporal - mas no abalo provocado à base material que fornece suporte para os

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 48.

²⁹⁹ Herbert MARCUSE, “As últimas cartas”, p. 100-101.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 100.

³⁰¹ Em duas notas do nono capítulo de *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, Kellner afirma que os posicionamentos acerca da violência revolucionária de Fanon e Sartre teriam influenciado a visão de Marcuse sobre o tema. Ele acrescenta ainda que Marcuse defenderia o uso de violência por parte do oprimido em “Ética e revolução” e em “The problem of violence and the radical opposition”. Entretanto, como veremos neste capítulo, talvez seria mais justo dizer que o procedimento dialético de Marcuse nessas duas palestras seria o de propor uma reflexão sobre a possibilidade da violência promover a libertação do oprimido. Em “Ética e revolução”, a discussão histórica sobre a capacidade da violência revolucionária para abalar a estrutura da ordem estabelecida, reduzindo a repressão sobre os mais desfavorecidos predomina, mas, a mensagem não parece ter caráter apologético. No segundo, o argumento predominante seria o da organização do movimento estudantil e sobre a necessidade de solidariedade em escala intercontinental. Marcuse tem aí a preocupação primária de desenvolver um diagnóstico sobre o potencial da oposição, sobretudo, nos Estados Unidos. As considerações de Marcuse se inclinam, desse modo, menos para uma defesa do uso da violência por parte da oposição estudantil no sentido revolucionário e mais para uma crítica da irracionalidade legal que condena e até faz uso da violência institucional para reprimir a racionalidade de protesto. Nota-se aqui um movimento dialético em que a negação determinada é produzida pelas contradições da totalidade repressiva, isto é, contestação da violência amparada pela lei que paira acima da realidade do todo social. Lei esta que não comporta o desobedecer. Cf. Kellner, 1984, p. 458.

valores repressivos que fomentam a agressão. Podemos compreender a “grande chance” como o crescimento da necessidade de libertação que parece fluir mais facilmente onde as condições históricas de vida dos indivíduos são de opressão mais severa e que, por essa razão, favorece o surgimento de práxis solidária entre seus membros. Kellner diz o seguinte a esse respeito:

Na visão de Marcuse, os movimentos revolucionários do Terceiro Mundo ameaçam interromper mercados, fontes de matéria-prima, suprimento de mão-de-obra barata e super lucros e a partir de seus sucessos estimular outros movimentos revolucionários (o cerne da verdade na teoria do dominó), incluindo a oposição em casa³⁰².

Devemos considerar que a mensagem de Marcuse aqui visa instigar uma reflexão sobre a “grande chance” dentro de uma perspectiva, como vimos no capítulo anterior, de dialética da libertação. Ou seja, os movimentos de libertação no Vietnã e outros lugares não deveriam ser interpretados como casos isolados de oposição, mas, como reveladores da relação metrópole-colônia e, portanto, de interdependência entre espaços. Sendo assim, a libertação depende da conscientização política da dominação e práxis em escala global, mas principalmente na sociedade industrial avançada. “Ele pressupunha os movimentos de libertação nacionais contra a dominação capitalista como resistência ao capitalismo global que continha um ‘potencial revolucionário’ e poderia atuar como um ‘catalisador principal’ em lutas futuras³⁰³”.

É ainda interessante notar que esse momento histórico em que o conceito marxista de revolução parece adquirir atualidade por causa da Guerra do Vietnã não está isento de fracasso porque essas forças de libertação não serão passivamente toleradas pelas duas grandes forças de opressão da ordem estabelecida: classes dominantes locais e forças estrangeiras de dominação. Por esse motivo, para que o exemplo cubano não seja reproduzido em outros países, Marcuse argumenta que as forças do *status quo* das sociedades industriais

³⁰² Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 289. No texto original: “In Marcuse’s view, Third World revolutionary movements threaten to cut off markets, sources of raw materials, a cheap labour supply and super profits, and by their successes spur on other revolutionary movements (the core of truth in the domino theory!), including the opposition at home”.

³⁰³ Idem, “Introduction: radical politics, Marcuse and the New Left”, p. 16. Texto original: “He posited the National Liberation Movements against capitalist domination as resistance to global capitalism that contained a ‘revolutionary potential’ and might act as a ‘major catalyst’ in future struggles”.

avançadas “empregarão meios e armas de supressão cada vez mais efetivos e as ditaduras locais serão fortalecidas com a ajuda cada vez mais atuante das metrópoles imperialistas³⁰⁴”.

Diante desses desafios, em *An essay on liberation*, Marcuse reconhece que a “grande chance” corre o risco de resultar em fracasso se for mantida isolada, pois, no imperialismo do pós-Segunda Guerra Mundial, “os desenvolvimentos do Terceiro Mundo dizem respeito à dinâmica no Primeiro Mundo³⁰⁵” e, por conseguinte, “as forças de mudança no primeiro não são alheias ao último³⁰⁶”. A efetividade da “grande chance” depende consequentemente da interconectividade do pensamento de negação dos movimentos de libertação dos países em desenvolvimento com os movimentos de protesto no interior das sociedades industriais avançadas. Sem o fim da produtividade repressiva e sua indústria de entretenimento como engrenagem propulsora de consumo e comportamento coordenado, os movimentos de libertação dos países em desenvolvimento ficam privados da chance de promoverem um desenvolvimento alternativo de suas respectivas sociedades, isto é, dificultaria o processo de autodeterminação de necessidades. “Sob essas circunstâncias as pré-condições para a libertação e desenvolvimento do Terceiro Mundo deve surgir nos países de capitalismo avançado³⁰⁷”.

Pelo percurso adotado, não há como negar que a ação armada dos movimentos de libertação dos países em desenvolvimento constitui um entrave perigoso para o progresso econômico repressivo das sociedades industriais avançadas na medida em que a ideologia de servidão destas últimas choca-se com uma consciência política libertadora. Para Marcuse, o Vietnã está no epicentro das preocupações das autoridades norte-americanas porque uma eventual derrota ativaria “movimentos de libertação em outras áreas colonizadas, mais próximas de casa, e talvez até mesmo em casa. Em tais áreas, a estabilidade dos interesses velados é, de fato, vital para a economia da metrópole³⁰⁸”.

³⁰⁴ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 81. No texto original: “[...]; they will employ ever more effective means and weapons of suppression, and the indigenous dictatorships will be strengthened with the ever more active aid from the imperialist metropolises”.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 80. No excerto original: “In any case, by virtue of the evolution of imperialism, the developments in the Third World pertain to the dynamic of the First World”.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 80. Sentença original: “[...], and the forces of change in the former are not extraneous to the latter; [...]”.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 81. Na passagem original: “Under these circumstances, the preconditions for the liberation and development of the Third World must emerge in the advanced capitalist countries”.

³⁰⁸ Herbert MARCUSE, “The inner logic of American policy in Vietnam”, p. 39. Texto original da citação: “The defeat of the United States would indeed be the signal for activating liberation movements in other colonial areas, much closer to home, and perhaps even at home. In such areas, the stability of vested interests is indeed vital to the metropolitan economy”.

Figura 5



Disponível em: <https://theintercept.com/2017/09/28/the-ken-burns-vietnam-war-documentary-glosses-over-devastating-civilian-toll/>. Último acesso em 10/06/2018.

Idosa vietnamita busca água em jarro na tentativa de apagar as chamas que consomem a sua cabana em vila localizada a 32km de Da Nang no Vietnã do Sul em 14/02/1967. Embora não seja possível atribuir o fogo à ação das forças norte-americanas, não era incomum a destruição de cabanas em vilarejos e o remanejamento de seus habitantes para espaços administrados pelos militares locais e norte-americanos. A distinção tradicional entre civis e militares parece ter sido dissipada no Vietnã. Para os invasores, todos podem ser um inimigo comunista em potencial.

Em “Sobre o conceito de genocídio”, Sartre também aborda esse aspecto da influência política-econômica e a ofensiva militar norte-americana no Vietnã de uma forma similar à conclusão de Marcuse na citação acima. Diferentemente do discurso oficial do *status quo* imperialista, essa influência política-econômica e a ofensiva militar naquele país do sudeste asiático não têm como objetivo evitar a terceira guerra mundial ou promover a liberdade do povo vietnamita, mas visa desestimular levantes populares em outras regiões do mundo.

Ambos concordam que a disseminação da ideia de um modo de vida alternativo do administrado em escala continental seria uma ameaça real aos interesses imperialistas norte-americanos e, ao mesmo tempo, um grande estímulo para a recusa nos movimentos de protesto da sociedade industrial avançada. A práxis de resistência dos oprimidos no Vietnã e em outras regiões deve servir de inspiração para o trabalho teórico, pois, a disseminação da necessidade de contestação da ordem estabelecida depende, sobretudo, deste último.

Por outro lado, de igual modo, é impossível deixar de sublinhar que as forças de opressão dispõem a seu favor mais do que um gigantesco aparato bélico. Marcuse observa que a efetividade da agressão perpetrada pelas forças militares dos Estados Unidos a serviço do capital contra os movimentos de libertação de regiões remotas do globo aparece não só na contenção da empatia dos movimentos de protesto em solo americano, mas na manipulação dos órgãos de opinião pública em relação à resistência dos movimentos de libertação no Vietnã. Como parte da estratégia midiática dos invasores, as operações militares norte-americanas nunca são qualificadas como uma invasão ou atentado à soberania do Vietnã. Mas não é só isso. A resposta desses movimentos de libertação é sempre retratada pelos meios de comunicação da sociedade industrial avançada como sendo de natureza comunista e não como negação concreta da repressão genocida. É igualmente interessante notar que a maioria da população norte-americana e de países aliados aos Estados Unidos jamais havia visto a imagem de um vietnamita e, mesmo assim, esse outro parece ser capaz de perturbar o modo de vida dos indivíduos da civilização industrial avançada. Os indivíduos dessa civilização manifestam uma atitude agressiva diante de outros que, mesmo distantes, supostamente se atreveram a invadir a normalidade de suas vidas. Esquecem-se que essa invasão é um fato da linguagem midiática, cuja intenção estaria longe da ideia de mediação pacífica de diferenças. De um modo geral, seria verdadeiro admitir que a linguagem pode não dar conta da realidade do outro enquanto uma unidade orgânica complexa, mas a midiática condensa imensamente o campo da experiência do outro, privando os indivíduos da prática intersubjetiva. Pode-se admitir que, mesmo na eventual possibilidade de relação de um indivíduo da sociedade industrial avançada com os vietnamitas, a comunicação seria assimétrica, pois, não haveria

equilíbrio. Nesse contato, se o campo simbólico em relação ao outro já tiver sido contaminado previamente pela violência, o outro é compreendido como inferior. O violento aí é definido por uma situação em que os indivíduos unidimensionais acreditam viver uma existência normal, não-agressiva. A imagem do vietnamita deturpador dessa normalidade é construída por essa linguagem midiática manipulada que afeta sensivelmente a experiência dos indivíduos da sociedade industrial avançada. Gera-se uma intolerância que não tem como a realidade dos vietnamitas ou a experiência in loco do modo de vida vietnamita, mas um discurso midiático. O mesmo processo não se passa com os negros e indígenas?

Na visão de Marcuse, a construção simbólica do vietnamita combatente pela mídia como inimigo da civilização se justifica pela necessidade que o aparato da sociedade industrial avançada tem de manter as massas “em um estado de constante mobilização psicosocial³⁰⁹”. O outro não é visto como o humano próximo, pois, a alteridade existe tão somente para aqueles que fazem parte da coletividade unidimensional. Aqueles que insistem em não fazer parte da servidão organizada são automaticamente excluídos da universalidade dessa humanidade. Ao desrespeitar o modo de raciocínio do outro vietnamita, para o *status quo* norte-americano, o inimigo externo se torna um elemento vital para esconder o caráter obsoleto e repressivo das instituições que determinam unidimensionalmente o destino do ser humano na sociedade industrial avançada. Por terem sua origem em uma cultura repressiva, essas instituições não têm a função de fazer com que os indivíduos possam conviver pacificamente em sociedade ou para providenciar um modo de vida verdadeiramente gratificante, isto é, livre de dessublimação repressiva³¹⁰. Ou seja, somente com a extinção das instituições que promovem a tirania da razão repressiva, os instintos tenderão, como afirma Marcuse em *Eros e civilização*, “para relações existenciais livres e duradouras, isto é, geram um novo princípio de realidade³¹¹”. Enquanto perdurar o princípio de desempenho nas relações sociais da sociedade industrial avançada, os indivíduos continuarão trabalhando para

³⁰⁹ Herbert MARCUSE, “The inner logic of American policy in Vietnam”, p. 39. No original: “Third, the affluent society is in need of an Enemy, against whom its people can be kept in a state of constant psychosocial mobilization”.

³¹⁰ No terceiro capítulo d’*O homem unidimensional*, Marcuse argumenta que a sociedade unidimensional amplia a liberdade de satisfação material dos instintos com o propósito de intensificação do controle sobre a vida dos indivíduos. As imagens culturais produzidas por essa sociedade reinvidicam uma servidão e não uma negação da manipulação de necessidades. O prazer que essas imagens provocam nos indivíduos tem como objetivo gerar conformismo para facilitar o controle social sobre a natureza humana. Esse controle se torna mais efetivo quando as imagens unem eroticidade com utilidade e essa mescla é visível nas propagandas e na indústria do entretenimento. As esperanças e verdades contidas na cultura superior cedem lugar à funcionalidade administrada. Libera-se a energia instintiva para satisfazer os interesses do capital.

³¹¹ Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 174.

“fins estranhos a si próprios – nomeadamente os fins de autopreservação³¹²”. No contexto histórico dos anos de 1960, a Guerra do Vietnã compõe o espaço de configuração desses fins estranhos. Os instintos vitais de vastas camadas da população são organizados para atividades externas que se encontram completamente sujeitas à administração total, incluindo nesse cesto a atividade bélica. O esforço desprendido na guerra não gera gratificação instintiva em si, isto é, não oferece prazer como em um jogo com satisfação não só individual, mas como fenômeno lúdico que pode ser usufruído pelo conjunto dos seres humanos. Para Marcuse, a perversão da libido debilita a razão, arremessando a felicidade dos indivíduos dominados para o extravasamento imediato da energia libidinal em atividades dirigidas, reforçando assim a servidão e mascarando a frustração. A fim de proteger as instituições que promovem o modo de vida unidimensional contra a contestação dessa perversão, a estratégia primária do aparato é moldar comercialmente a razão e os instintos dos homens, desviando “os recursos disponíveis de seu emprego racional para um uso repressivo e destrutivo³¹³”. E se a manobra não surtir o efeito totalitário desejado, como acontece na metade dos anos de 1960 em que surgem os movimentos de protesto, recorre-se à violência. Para Basso, a fachada de defesa da liberdade democrática esconde a “vontade de domínio universal, esta vontade de erigir-se em padrão do mundo para impor a todos os povos as regras de vida que convêm aos imperialistas americanos³¹⁴”.

Em alguns textos como *Eros e civilização*, Marcuse denomina esse processo coercitivo da razão para a dominação de “mais-repressão” que significa o uso da energia vital dos indivíduos para fins que superam o nível elementar de repressão necessária para a coexistência dos indivíduos em sociedade. Desvia-se da energia vital dos indivíduos muito mais do que o necessário para a existência de civilização e mais do que o suficiente para a perpetuação de uma forma específica de civilização: sociedade industrial avançada. Segundo Ober, a verdade que Marcuse assimila de Freud em *Eros e civilização* é que “o crescimento do progresso material e tecnológico continua lado a lado com o aumento da repressão sob o princípio de desempenho da sociedade industrial avançada³¹⁵”. Nesse cenário, o inimigo externo é um símbolo conveniente para os interesses comerciais do sistema porque o *quantum* de agressividade gerado pelo princípio de desempenho mais-repressivo dessa sociedade é

³¹² *Ibid.*, p. 187.

³¹³ Herbert MARCUSE, “The inner logic of American policy in Vietnam”, p. 39. Passagem original: “Consequently, in order to protect and reproduce the established institutions, it becomes increasingly necessary to divert the available resources from rational employment to destructive and repressive use”.

³¹⁴ Lelio BASSO, “Relatório de recapitulação”, p. 117.

³¹⁵ John David OBER, “On sexuality and politics in the work of Herbert Marcuse”, p. 112. No texto original: “[...]: the growth of material and technological progress continues hand in hand with the growth of repression under the performance principle of advanced industrial society”.

propositalmente “canalizado em atividade que beneficie o interesse nacional a fim de que a agressão não exploda no interior da sociedade estabelecida³¹⁶”. A novidade na canalização da agressividade no contexto histórico da sociedade industrial avançada é a mediação de dispositivos tecnológicos para esse propósito, levando Marcuse a chamar essa agressividade de tecnológica em “The inner logic of American policy in Vietnam” de 1966. Enquanto instrumento catalisador para arrefecer a sensação instintiva de frustração, seria possível dizer que os dispositivos tecnológicos oferecem uma boa resposta para conter essa frustração, mas tão somente precariamente porque o processo é conduzido pela máquina e não pelo próprio corpo do indivíduo agressor. A mediação torna, portanto, mais difícil a satisfação instintiva da agressão porque a tecnologia desumaniza o alvo da ação agressiva e a frustração com essa satisfação parcial, escreve Marcuse, “incita a repetição e a escalada da agressão³¹⁷”.

A frustração e a possibilidade de fracasso perante a hostilidade da competição e por não atender expectativas impostas pelo aparato geram energia agressiva. Como os indivíduos se identificam com os objetivos agressivos da sociedade repressiva, estes buscam a defesa desses objetivos como forma de obtenção de gratificação. Em “Sexuality and politics in the work of Herbert Marcuse”, Ober esclarece que a manipulação dessa agressividade pelo aparato se efetua pela “identificação com o ego-ideal externo³¹⁸”. Isso “significa que os objetivos agressivos da sociedade repressiva são facilmente aceitos como se fossem dos próprios indivíduos³¹⁹”. Uma vez que a energia agressiva estiver disponível, ela é mobilizada

na defesa do princípio de desempenho e suas características específicas de agressão em casa e no exterior, seus empreendimentos dispendiosos que não satisfazem nenhuma necessidade humana conhecida (Na medida em que armas maiores e mais caras substituem o modelo do ano passado, é possível encontrar, de modo crescente, modelos mais antigos em parques como objetos para brincar)³²⁰.

³¹⁶ Herbert MARCUSE, “The inner logic of American policy in Vietnam”, p. 39-40. Texto original: “This ‘surplus repression’ activates a primary aggressiveness, which must be sublimated and channeled into activity on behalf of the national interest lest aggression explode within the established society”.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 40. Frase original: “[...], and this frustration prompts repetition and escalation of aggression”.

³¹⁸ John David OBER, “On sexuality and politics in the work of Herbert Marcuse”, p. 117-118.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 117-118.

³²⁰ *Ibid.*, p. 117-118. Citação completa no texto original: “Second, identification with the external ego-ideal means that the aggressive goals of the repressive society are easily accepted as one’s own. In turn, the aggressive energy, once mobilized, is available for direct cathexis in the defense of the performance principle and its specific features of aggression at home and abroad, its wasteful ventures which satisfy no known human need. (As bigger and more expensive weapon systems replace last year’s model it is increasingly possible to find earlier models in parks as play-things)”.

Com a mobilização dessa energia agressiva em larga escala, o efeito prático e desejado pelo *status quo* da sociedade industrial avançada e pelas elites locais do Vietnã é que se o inimigo for tratado como objeto indesejado, torna-se menos complexo persuadir as massas da necessidade comercial de alocar enormes montantes de recursos materiais para a guerra de agressão. A profusão de bombas lançadas e a repetição das balas nas metralhadoras reduzem a sensibilidade ao extremo tanto dos agressores no campo de batalha quanto das massas dominadas da sociedade industrial avançada. “O resultado é o embrutecimento em uma escala maciça, uma qualidade que também aparece em nossa vida cotidiana em terra natal na forma de linguagem, imagens e comportamento de massa violento³²¹”. O embrutecimento da natureza interior dos indivíduos inibe assim a possibilidade de afloramento de qualquer sentimento de culpa por parte das tropas invasoras e até das massas nas sociedades industriais avançadas porque o inimigo não é, como vimos há pouco, visto como humano pelo agressor, mas como um objeto indesejado e, por conseguinte, como ameaça para o indivíduos que habitam a sociedade industrial avançada. Os indivíduos escolhidos para exercerem o papel de inimigo são despidos da condição humana e na qualidade de objetos descartáveis, sofrem todo tipo de violência da potência opressora.

O comportamento extremamente agressivo do invasor revela, segundo Ober, “a aceitação passiva e aprovação de vastas porções da população em relação ao interesse nacional, acima de tudo a prática da guerra genocida³²²”. Mas também demonstra que o controle institucional desse comportamento dessublimado significa uma gratificação parcial da sexualidade. O componente agressivo canalizado da libido se coaduna com os interesses agressivos da nação e assume uma forma perversa, isto é, expressão de puro sadismo como parece ficar evidente no ataque ao leprosário vietnamita de Quinh Lap em 1965. O *Eros* da sexualidade é propositalmente suprimido, para neutralizar o seu potencial de negação de qualquer perversidade.

Pelo exposto, para Marcuse, fica evidente que, sem o cancelamento da fonte dos recursos financeiros para o desenvolvimento de armas mortíferas usadas pelas tropas de intervenção e o fim das falsas necessidades nas sociedades industriais avançadas, a “grande chance” das Frentes Nacionais de Libertação no Vietnã e em outros países em

³²¹ Herbert MARCUSE, “The inner logic of American policy in Vietnam”, p. 40. Passagem original: “The result is brutalization on a massive scale, a quality which is expressed also in our daily life at home in the form of violent language, images, and mass behavior”.

³²² John David OBER, “On sexuality and politics in the work of Herbert Marcuse”, p. 121. No texto original: “Here too, as with sexuality, the passive acceptance and approval by large portions of the population of the national purpose, above all the practice of genocidal warfare, would indicate controlled desublimation or institutionalized desublimation in the realm of aggression”.

desenvolvimento que poderia gerar uma mudança social qualitativa tende ao fracasso porque dificulta o fim da agressividade tecnológica e a crueldade inerente à racionalidade que gestou esses meios destrutivos. Cessar a fonte de recursos exigiria denunciar junto às massas dominadas a racionalidade que justifica a “*mobilização metódica e ‘científica’ do corpo e da mente*”³²³, que torna as pessoas indiferentes à crueldade. E, para neutralizar essa mobilização do corpo e da mente, é preciso interromper o trabalho de “endurecimento das necessidades e impulsos instintivos”³²⁴ que tem o propósito de “ajustá-los a um princípio de realidade que organiza cada vez mais a energia agressiva: por correspondência enfraquecendo a energia dos instintos de vida, reprimindo ou desviando suas necessidades”³²⁵. A resistência dos movimentos de libertação enfraquece o poder de dominação material da superpotência invasora quando manifestam resistência contra a implantação do modo de vida da sociedade industrial avançada no Vietnã e em outras regiões do mundo. No campo, impedindo que o poder invasor se aproprie de vastas extensões de terra e rompendo com a hegemonia secular dos latifundiários locais no processo de produção agrícola, os movimentos ajudam os trabalhadores rurais a construir um modo de vida cuja função principal não é gerar lucro para o *status quo* local ou para o invasor estrangeiro.

O obstáculo na criação de uma ação solidária dialógica transcontinental entre os movimentos de oposição no mundo não reside apenas na força militar do oponente ou no controle dos meios de comunicação de massas, mas também no posicionamento de setores da esquerda como os partidos comunistas da Europa. Kellner comenta:

Marcuse está ciente de que a sincronia entre as lutas revolucionárias no Terceiro Mundo e os países capitalistas avançados é extremamente difícil, mas insistia que os revolucionários de toda a parte tinham interesses em comum que estavam trazendo à tona uma solidariedade crescente. Ele mesmo mantinha solidariedade tanto com as lutas da Nova Esquerda quanto com os movimentos de libertação do Terceiro Mundo, criticando a União Soviética e os partidos comunistas europeus, argumentando que eles não eram suficientemente revolucionários³²⁶.

³²³ Herbert MARCUSE, “Protest and futility”, p. 20. Grifos do autor. Texto original: “[...], the methodical, ‘scientific’ mobilization of mind and body, [...]”.

³²⁴ *Ibid.*, p. 20. No original: “This society operates in a powerful, virile manner: hardening the instinctual drives and needs, [...]”.

³²⁵ *Ibid.*, p. 20. Passagem original: “[...], thus adjusting them to a Reality Principle, which organizes ever more effectively aggressive energy: thereby weakening the energy of the Life Instincts, repressing or diverting their needs”.

³²⁶ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 290. Citação no original: “Marcuse is aware that synchronization between revolutionary struggles in the Third World and the advanced capitalist countries is extremely difficult, but insisted that revolutionaries everywhere had common interests that were eliciting a growing solidarity. He himself maintained solidarity both with New Left struggles and Third World liberation movements, criticizing the Soviet Union and European Communist parties from the Left, arguing that they were not sufficiently revolutionary”.

Figura 6



Disponível em: <https://www.socialistalternative.org/2015/07/16/war-machine-stopped-40-years-vietnam-war/>.
Último acesso em 11/06/2018.

Infantaria norte-americana acuada em uma cratera de lama aberta por uma bomba, olhando para as árvores em busca de atiradores vietcongs durante a batalha de Phuoc Vinh, região nordeste de Saigon na chamada Zona de Guerra D do Vietnã em 15 de junho de 1967. Apesar de seu poder bélico, as forças norte-americanas enfrentaram grande resistência no campo de batalha. As guerras de guerrilha assustaram o inimigo.

Os movimentos de libertação constituem assim um perigo para o interesse nacional do *status quo* norte-americano porque o gigantesco aparato militar dos Estados Unidos “é um fator integrante e estimulante da economia dos Estados Unidos³²⁷” e isso ocorre, segundo Marcuse, “desde o colapso do New Deal na metade da década de 1930³²⁸”.

À luz da reflexão marcuseana, chegamos à conclusão preliminar de que quando os movimentos nacionais de libertação nos países em desenvolvimento respondem radicalmente às invasões militares com agressividade, a resistência que praticam tem a finalidade de evitar a dominação capitalista do direito deles de autodeterminação de seus instintos. Embora essas forças não constituam “uma ameaça revolucionária efetiva ao sistema de capitalismo avançado³²⁹”, como alega Marcuse em “The problem of violence and the radical opposition”, elas são “a negação viva, humana do sistema³³⁰” e contribuem para a crise do mesmo. Esses movimentos parecem carregar assim a consciência de que sucumbir à agressividade tecnológica da sociedade industrial avançada equivaleria à escravização da energia vital de um povo para interesses sobre os quais não possuem nenhum controle. A agressividade manifestada pelos movimentos de libertação dos países em desenvolvimento é, portanto, uma luta contra a arrigimentação dos instintos vitais de um povo oprimido e até mesmo do instinto de agressividade para o engrandecimento da produtividade repressiva. Em sua oposição à invasão vinda do exterior e contra a opressão do *status quo* local, os movimentos chamam a atenção por protegerem os instintos dos oprimidos miseráveis contra condições de vida aparentemente melhores, isto é, contra o modo de vida consumista e o tempo livre administrado.

A nossa próxima etapa consistirá em apurar como o movimento estudantil se posiciona sobre o imperialismo norte-americano em solo vietnamita. Veremos que o protesto não tem uma frente única de atuação, isto é, não se concentra somente na crítica à guerra e que o maior desafio para o movimento estudantil será estabelecer a forma concreta de negação mais efetiva contra a falsa consciência e falsas necessidades da sociedade industrial avançada.

³²⁷ Herbert MARCUSE, “The inner logic of American policy in Vietnam”, p. 39. Frase no original: “Second, the existence of a gigantic military establishment is an integral, stimulating factor of the U.S. economy”.

³²⁸ *Ibid.*, p. 39. Texto original: “This is something that has been operative since the collapse of the New Deal in the mid-1930s”.

³²⁹ Herbert MARCUSE, “The problem of violence and the radical opposition”, p. 64. Passagem no original: “But even they do not by themselves constitute an effective revolutionary threat to the system of advanced capitalism”.

³³⁰ *Ibid.*, p. 64. Frase original: “[...] – the living, human negation of the system”.

4.2 OPRESSÃO À OPOSIÇÃO: O MOVIMENTO ESTUDANTIL

Na metade dos anos de 1960, a unidimensionalidade da sociedade industrial avançada criticada por Marcuse seria alvo de uma série de turbulências que poriam em xeque a irracionalidade do acelerado desenvolvimento tecnológico dos meios de produção dessa sociedade, os quais seriam, como exposto no segundo capítulo, sistematicamente utilizados para subjugar vastas camadas da população. Recorde-se aqui que, embora possa parecer o contrário, o aparato de produção dessa sociedade não é a simples expressão da ideologia econômica do capitalismo avançado porque não pode ser isolado de funções políticas. Por trás das maravilhas do progresso científico e do modo de vida confortável que este proporciona para os indivíduos dessa sociedade, esconde-se uma realidade de servidão. As possibilidades reais de liberdade da luta pela existência e da racionalidade de dominação contidas nesse progresso estão sendo impedidas de moldar um novo modo de vida por causa da administração lucrativa da energia vital do homem unidimensional. A alta produtividade de bens, a propaganda e a indústria do entretenimento inibem a razão de imaginar um uso não destrutivo para esse progresso e, por conseguinte, quase nenhum indivíduo consegue adquirir um grau de consciência elevado capaz de reconhecer que a “criação de necessidades repressivas desde há muito tem se tornado parte do trabalho socialmente necessário – necessário no sentido de que sem ele o modo estabelecido de produção não poderia ser sustentado³³¹”.

A consequência é que o conforto material e o entretenimento ordenam o aparelho mental dos indivíduos para a defesa da ordem existente. Isso significa, como declara Marcuse em “Protest and futility” de 1967, “*tornar as pessoas acostumadas, familiarizadas, indiferentes à crueldade, violência, hipocrisia, decepção, como o aparelho normal da vida cotidiana, nacional e privada*³³²”. Por esse motivo, partindo da análise crítica do progresso histórico da tecnociência, Marcuse detecta um vínculo entre a técnica para a aniquilação em massa de seres humanos em campos de concentração e nos campos de batalha da Segunda Guerra Mundial e seu desenvolvimento nas duas décadas posteriores. Para Marcuse, Auschwitz não é um fato isolado no passado, mas com ramificações tangíveis em décadas posteriores, pois, “as realizações do homem – os voos espaciais, os foguetes e os mísseis, o

³³¹ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 231.

³³² Idem, “Protest and futility”, p. 20. Grifos do autor. Texto original: “[...]: get the people accustomed, familiar, indifferent to cruelty, violence, hypocrisy, deception, as normal equipment of daily life, national and private”.

‘porão labiríntico sob a lanchonete’, as bonitas instalações eletrônicas, limpas, higiênicas e com canteiros³³³ – estão presentes na vida de todos.

De fato, as imagens do progresso tecnocientífico da sociedade industrial avançada dificultam o desenvolvimento de bases concretas para a recusa do modo de vida administrado na medida em que os indivíduos associam esse progresso como sendo oriundo da vontade popular, isto é, como vimos no capítulo anterior, de democracias bem consolidadas. Todavia, na visão de Marcuse, por mais encantadoras que possam ser as imagens desse progresso e da racionalidade que une os opostos em torno de um projeto de vida unidimensional, a união de opostos é, na verdade, uma ilusão porque “não elimina nem a contradição entre a produtividade crescente e seu uso repressivo, nem a necessidade vital para solucionar a contradição³³⁴”. E essa ilusão é, por sua vez, difícil de combater por intermédio de canais convencionais como o direito ao voto porque, como apresentado no capítulo anterior, “‘o povo’, anteriormente o fermento da mudança social, ‘promoveu-se’ para se tornar o fermento da coesão social³³⁵”.

Nesse mesmo período histórico, apesar do alcance da ilusão do progresso da sociedade industrial avançada, Marcuse reconhece a existência de uma pequena parcela da população que, por sua condição de exclusão, pode ser considerada como força de negação. Ou seja, a existência desse substrato composto por “proscritos e marginalizados, os explorados e perseguidos³³⁶” e do “empregado e não-empregável³³⁷”, os quais são mencionados na última página da conclusão de *O homem unidimensional*, desconstrói não só a ideia de eficiência da racionalidade tecnológica em controlar a totalidade da sociedade, mas também questiona a ideia arraigada no imaginário coletivo de que a democracia da sociedade unidimensional conta com ampla participação popular. “Eles existem fora do processo democrático; sua vida é a mais imediata e a mais real necessidade pelo fim das condições e instituições intoleráveis³³⁸”. O fato dessa parcela excluída da população constituir uma força de negação demonstra que os novos agentes da oposição não se encontram mais nos antagonismos entre trabalho e capital das relações capitalistas de produção. Para essa parcela que não se ajusta ao princípio de desempenho da sociedade industrial avançada, as imagens de bem-estar do progresso tecnocientífico não são compreendidas como uma conquista da humanidade no sentido de erradicação da luta pela existência. Mas não é só isso que Marcuse

³³³ Idem, *O homem unidimensional*, p. 233.

³³⁴ *Ibid.*, p. 240.

³³⁵ *Ibid.*, p. 240.

³³⁶ *Ibid.*, p. 240.

³³⁷ *Ibid.*, p. 240.

³³⁸ *Ibid.*, p. 240.

nota nesses indivíduos. Quando os indivíduos desse substrato decidem protestar no espaço público, a verdadeira face desse progresso se revela nos instrumentos de repressão utilizados para debelar as manifestações. A fragilidade do sistema democrático da sociedade industrial avançada aparece justamente na intolerância que acompanha o progresso dessa sociedade. “Quando ficam juntos e vão para as ruas, sem armas, sem proteção, de modo a pedir pelos mais primitivos direitos civis, eles sabem que têm que enfrentar cães, pedras, bombas, cadeia, campos de concentração e mesmo a morte³³⁹”. Essa parcela é, portanto, forçada a manter-se dentro da ordem estabelecida “por uma brutalidade que revive as práticas medievais e do início da era moderna³⁴⁰”. Apesar do esforço das caravanas pelos direitos civis, para quase todos os líderes negros daquela época, “o movimento dos direitos civis teria sucesso apenas com o apoio significativo do governo federal: [...]. Mas Washington, apesar da solidariedade, estava hesitante³⁴¹”. Em “Tolerância repressiva”, Marcuse denuncia que o raio de ação dessa repressão não se restringe às ruas, mas se faz presente também no interior de instituições públicas. Ela “é praticada pela polícia, nas prisões, nos asilos de alienados, na luta contra as minorias raciais³⁴²”, revelando assim o alto grau de violência sofrida pelos movimentos de oposição na reivindicação de seus direitos civis básicos, mas, como lembra o próprio Marcuse, “é levada igualmente pelos defensores da liberdade metropolitana aos países atrasados³⁴³”.

Em *Celebrating Herbert Marcuse's One-Dimensional Man*, Reitz relata a influência dos acontecimentos históricos da época em *O homem unidimensional* e em “Tolerância repressiva”:

O ano de 1963, pouco antes da publicação de *O homem unidimensional*, também marcou a culminação dos movimentos de direitos civis dos Estados Unidos com seus ônibus de boicotes liderados por negros (SCLC, CORE e SNCC), *sit-ins* em balcões de lanchonete, caravanas de liberdade e campanhas para votação e a Marcha em Washington. Esses atos também envolviam o apoio de muitos brancos radicais progressistas, especialmente estudantes. Marcuse faria uma contribuição explícita ao movimento contra o racismo com a publicação de sua crítica da tolerância pura em

³³⁹ *Ibid.*, p. 240.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 59.

³⁴¹ Alexander KEYSSAR, *O direito de voto*, p. 348.

³⁴² Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 107.

³⁴³ *Ibid.*, p. 107.

1969, ‘Tolerância repressiva’, um ensaio que ainda contribui para fermentar questões contíguas de raça em filosofia moral e política contemporânea³⁴⁴.

Embora não seja explicitamente mencionado em *O homem unidimensional* e em “Tolerância repressiva”, mas tão somente em textos posteriores, dentro do universo dos movimentos de oposição, podemos dizer que Marcuse julga o estudantil como uma “força elementar” de destaque porque os estudantes têm consciência do sistema social de servidão imposto pela sociedade industrial avançada. Apesar do movimento estudantil não ser considerado revolucionário por causa de sua condição de marginalidade no processo de produção da vida material, Marcuse acredita que este pode ser considerado, pelo menos, potencialmente revolucionário porque se apresenta como um movimento político de oposição contra os valores comerciais da sociedade industrial avançada.

Em cartas enviadas a Adorno em 1969, Marcuse tenta demonstrar qual seria a relevância desse movimento no contexto histórico das sociedades industriais avançadas. A controvérsia entre ambos tinha como eixo central o papel do movimento estudantil dos anos de 1960 como força de contestação contra a dominação material e intelectual criada pela sociedade industrial avançada. Para Adorno, o movimento estudantil alemão carece de autenticidade em suas ações porque “mostra em detalhes como o apego burocrático a regulamentos, ‘obrigações’, a inúmeros grêmios e similares, adquire drasticamente os traços daquela tecnocratização, à qual querem supostamente se opor e contra a qual *nós*, de fato, nos opomos³⁴⁵”. Além disso, Adorno afirma que as atitudes do movimento estudantil “possuem realmente algo daquela violência sem conceito que uma vez pertenceu ao fascismo³⁴⁶”.

As reflexões de Marcuse sobre a atuação do movimento estudantil são totalmente opostas às de Adorno, sobretudo, no que tange a alcunha de fascista. Embora Marcuse nunca tenha afirmado publicamente “o absurdo que o próprio movimento estudantil seria revolucionário³⁴⁷”, ele tinha a firme convicção em 1969 de que o movimento estudantil era “o

³⁴⁴ Charles REITZ, *Celebrating Herbert Marcuse’s One-Dimensional Man*, p. 7. Grifo do autor. Citação no idioma original: “The year 1963, just before ODM’s publication, also marked the culmination of the U.S. civil rights movement with its black-led (i.e. SCLC, CORE, and SNCC) bus boycotts, lunch-counter sit-ins, freedom rides, and voter registration campaigns, and the March on Washington. These also involved the support of many radical and progressive whites, especially students. Marcuse would make an explicit contribution to the movement against racism with the 1969 publication of his critique of pure tolerance, ‘Repressive tolerance’, an essay still contributing to the ferment surrounding issues of race in contemporary political and moral philosophy”.

³⁴⁵ Herbert MARCUSE, “As últimas cartas”, p. 96-97. Grifo do autor.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 91.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 98.

Figura 7



Disponível em: <http://theconversation.com/what-was-the-protest-group-students-for-a-democratic-society-five-questions-answered-76849>. Último acesso em 12/06/2018.

Centenas de estudantes filiados à SDS (*Students for a Democratic Society*) avançam em direção ao Centro Cívico de Los Angeles para protestar contra a Guerra do Vietnã em 1968. Lutando não pelo direito de todos adquirirem o carro do ano, mas contra o controle das necessidades, os estudantes da SDS tomam as ruas em diversas cidades dos Estados Unidos no fim dos anos de 1960. Para eles, o povo deve apresentar seus próprios problemas e os políticos deveriam prestar contas de suas ações perante a sociedade.

mais forte e talvez o único catalisador para a decadência interna do sistema de dominação³⁴⁸”. Além disso, a acusação de Adorno poderia ser rebatida por Marcuse em duas frentes: em primeiro lugar, a invasão do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt não poderia ser classificada como um ato de violência visto que não teria havido agressão física. O ato foi um protesto contra o modo repressivo de existência da civilização industrial avançada. Em segundo lugar, o protesto não é esvaziado de conceito como critica Adorno na medida em que os manifestantes lutam por liberdade de autodeterminação de necessidades, contra a Guerra do Vietnã e contra qualquer modelo de educação conformista.

Em “The problem of violence and the radical opposition”, texto de 1967, dois anos antes das correspondências trocadas com Adorno, Marcuse já havia afirmado que o movimento estudantil “é um fator decisivo de transformação: certamente não, como eu fui criticado, como uma força revolucionária imediata, mas como um dos fatores mais fortes, um que pode talvez tornar-se uma força revolucionária³⁴⁹”. Em registro similar a “The problem of violence and the radical opposition” e ao da correspondência com Adorno, em *An essay on liberation*, Marcuse assinala novamente que o movimento estudantil é revolucionário do ponto de vista teórico, “em seus instintos e em seus objetivos finais³⁵⁰”, mas “não é uma força revolucionária³⁵¹”, pelo menos, ainda não em termos de práxis para esse fim naquele momento histórico.

Se “nenhuma filosofia, nenhuma teoria pode desfazer a introjeção democrática dos senhores em seus súditos³⁵²”, como argumenta Marcuse no “Prefácio político” de *Eros e civilização*, a resposta parece residir na oposição extraparlamentar, isto é, nos movimentos de protesto da Nova Esquerda (*New Left*) que emergem nos Estados Unidos e, em outras partes do mundo nos anos de 1960, com destaque para o movimento estudantil. Mas o que distingue essa Nova Esquerda da antiga? Na conferência “The problem of violence and the radical opposition”, Marcuse define a Nova Esquerda como um movimento influenciado pelo maoísmo, pelos “movimentos revolucionários do Terceiro Mundo³⁵³” e que manifesta

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 98.

³⁴⁹ Herbert MARCUSE, “The problem of violence and the radical opposition”, p.57. Texto original: “You know that I hold today’s student opposition to be a decisive factor of transformation: surely not, as I have been reproached, as an immediate revolutionary force, but as one of the strongest factors, one that can perhaps become a revolutionary force”.

³⁵⁰ Idem, *An essay on liberation*, p. 60. Frase no original: “Revolutionary in its theory, in its instincts, and in its ultimate goals, [...]”.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 60. Texto original: “[...]the student movement is not a revolutionary force, [...]”.

³⁵² Idem, *Eros e civilização*, p. 16.

³⁵³ Herbert MARCUSE, “The problem of violence and the radical opposition”, p. 57. Sentença no original: “[...]it is strongly influenced by what is called Maoism, and by the revolutionary movements in the Third World”.

profunda “desconfiança em relação aos antigos partidos de esquerda”³⁵⁴. Outra característica que diferenciaria essa Nova Esquerda da anterior é o fato de não possuir como componente central a classe trabalhadora. A Nova Esquerda se distancia, portanto, da antiga no que diz respeito à primazia do partido comunista na definição de diretrizes de ação e no papel exclusivo da classe trabalhadora na marcha contra o modo de vida repressivo da sociedade industrial avançada, isto é, como agente único na criação da sociedade socialista, mas a Nova Esquerda também se diferencia do marxismo ortodoxo na compreensão do papel das manifestações artísticas na derrubada do capitalismo. Recordemos que a estética marxista considerava as grandes obras de arte como produto da burguesia e que essas obras seriam “essencialmente *conformistas*”³⁵⁵ e que, por consequência, deveriam ser rejeitadas por glorificarem a sociedade de classe. Esse ponto é, particularmente, importante não só porque Marcuse estava em desacordo com essa premissa e com o realismo totalitário da estética marxista, mas porque ele, como veremos no último capítulo, atribui traços de recusa ao movimento de contracultura, algo intolerável para o marxismo ortodoxo.

A respeito do conflito entre velha e nova esquerda, em *Community and organization in the New Left, 1962-1968*, Breines comenta que o partido comunista era considerado o símbolo institucional mais visível da Velha Esquerda, bem como a extinta União Soviética e ambos eram rejeitados pelos membros da nascente Nova Esquerda. A Students for a Democratic Society (SDS), grupo expressivo dessa Nova Esquerda, foi criada em 1960 e teve como embrião o grupo de jovens da League for Industrial Democracy (LID). Contudo, a dissensão não tardou em surgir, pois, segundo Breines, “embora a SDS nunca tenha desenvolvido afinidades tanto pela União Soviética quanto pelo Partido Comunista Americano, ela rapidamente se tornou impaciente com o anticomunismo vociferante da LID e seu compromisso com reformas moderadas”³⁵⁶. Mas outras diferenças também devem ser elencadas aqui porque nos ajudam a compreender a força da Nova Esquerda nos anos de 1960. Além do partido comunista norte-americano e de outros países olharem para a extinta União Soviética como um ponto de referência concreto de experiência socialista, de modo geral, a Velha Esquerda também estava inclinada, como afirma Breines, “a ver tais questões como alienação, burocracia e cultura como secundárias na melhor das hipóteses; como

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 57. Texto original: “[...], and it is characterized by a deep mistrust of the old leftist parties and their ideology”.

³⁵⁵ Herbert MARCUSE, “Art and the transvaluation of values”, p. 31. Grifo do autor.

³⁵⁶ Wini BREINES, *Community and organization in the New Left, 1962-1968*, p. 13. No texto original: “LID played a role in the early fortunes of SDS, but beyond that its influence was largely negative. That is, although SDS never developed sympathies for either the Soviet Union or the American CP, it quickly grew impatient with the LID’s vociferous anti-Communism and its commitment to moderate reforms. In this context, some SDS’ers described their position in the early 1960s as ‘anti-anti-Communism’”.

produtos de arranjos econômicos defeituosos que seriam retificados naturalmente com mudanças apropriadas na economia³⁵⁷”. A Velha Esquerda tinha uma predileção pela organização político-partidária e, por conseguinte, eles “trabalhavam facilmente e com dedicação na política eleitoral, às vezes para o próprio candidato deles com frequência dentro do Partido Democrata³⁵⁸”.

Para Marcuse, a Nova Esquerda não pode ser definida “em termos de classe³⁵⁹”, pois, é composta por “intelectuais, grupos do movimento de direitos civis, grupos de jovens, principalmente os elementos mais radicais da juventude, incluindo aqueles que à primeira vista não aparentam ser políticos de forma alguma, notadamente os hippies, [...]”³⁶⁰.

É possível, portanto, afirmar que, na leitura de Marcuse, apesar do movimento estudantil não constituir uma classe na estrutura social administrada da sociedade industrial avançada, isso não minimiza o seu fator de negação da ordem repressiva estabelecida, mas é inegável que esse fato contraria a diretriz fundamental do marxismo ortodoxo que proclamava, até então, a classe trabalhadora como sendo a única força revolucionária da sociedade capitalista porque, como afirma Marx em *Miséria da filosofia*, essa classe “substituirá no curso de seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo [...]”³⁶¹. Esse fato novo em si já impõe dificuldades para a teoria marxista da revolução em um contexto histórico-social como o da sociedade industrial avançada. Em conversa com Enzensberger, publicada pela primeira vez em *Kursbuch* no ano de 1970, Marcuse já alerta para o perigo de cristalização do conceito de classe. Aliás, em *Marx, manual de instruções*, Bensaïd afirma que “não se encontra nas obras de Marx, nem mesmo em *O Capital*, uma definição definitivamente fixada de classes, mas uma abordagem dinâmica, na história e na luta³⁶²”. Isso significa que “o proletariado nunca deixou de se metamorfosear em função das técnicas e da organização do trabalho³⁶³”. Lembremos que a classe operária é, na segunda metade do século XX, apenas uma parte do contingente de trabalhadores da sociedade industrial avançada. “As mudanças estruturais no capitalismo

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 15. Texto original: “With some exceptions, the old left was thus prone to see such questions as alienation, bureaucracy and culture as secondary at best; as products of flawed economic arrangements which would be rectified naturally by appropriate changes in the economy”.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 15. Passagem no original: “They worked easily and with dedication in electoral politics, sometimes for their own candidate, often within the Democratic Party”.

³⁵⁹ Herbert MARCUSE, “The problem of violence and the radical opposition”, p. 58.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 58. Citação no idioma original: “The New Left itself cannot be defined in terms of class, consisting as it does of intellectuals, of groups from the civil rights movement, and of youth groups, especially the most radical elements of youth, including those who at first glance do not appear political at all, namely the hippies, [...]”.

³⁶¹ Karl MARX, *A miséria da filosofia*, p. 215.

³⁶² Daniel BENSAÏD, *Marx, manual de instruções*, p. 43.

³⁶³ *Ibid.*, p. 43.

estão acompanhadas por mudanças nas classes e em suas situações³⁶⁴”. Kellner explica que essas mudanças acarretam em uma desconstrução da ideia de pauperização como critério absoluto para o surgimento do sujeito revolucionário no pensamento de Marcuse.

Ele continuamente afirmava que a classe trabalhadora industrial de hoje não é mais equivalente ao proletariado de Marx, o que é um conceito historicamente específico derivado de uma etapa anterior do progresso capitalista e argumentava que a categoria de pauperização não é mais o critério crucial que define o sujeito revolucionário. Antes, a marca das forças potencialmente revolucionárias é a *opressão*³⁶⁵.

É justamente por não ter os contornos que o definem, em termos marxistas, como uma classe antagônica dentro do sistema capitalista de produção que o movimento estudantil pode se contrapor à produtividade repressiva da sociedade industrial avançada. E, o primordial aqui é que não constituir uma classe em si, não impede o movimento estudantil de ser uma força forte de protesto contra os valores comerciais repressivos dessa sociedade, “contra o terror empregado fora da metrópole³⁶⁶” e até mesmo contra a integração da classe trabalhadora ao conforto servil da sociedade industrial avançada. “[...]; é uma oposição contra a maioria da população, incluindo a classe trabalhadora³⁶⁷”. Para aqueles que não se identificam com esse modo de organização da vida humana, o elemento desencadeador de uma conscientização acerca da necessidade de mudança social radical é a opressão midiática corporativista, como acrescenta Kellner em *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, e não a desigualdade social. Se a necessidade não nasce da pobreza, a fonte pode ser, “a opressão no trabalho, opressão sexual, opressão racial ou simplesmente a experiência de viver em uma

³⁶⁴ Herbert MARCUSE, “USA: questions of organization and the revolutionary subject”, p. 139. No texto original: “The structural changes in capitalism are accompanied by changes in the classes and in their situations. There is nothing more inadmissible and more dangerous for a Marxist than to employ a reified concept of the working class”.

³⁶⁵ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, p. 303. Grifo do autor. Citação no idioma original: “He continually affirmed that the industrial working class today is no longer equivalent to Marx’s proletariat, which is a historically specific concept derived from an earlier stage of capitalist development, and argued that the category of immiseration is no longer the crucial criterion delineating the revolutionary subject. Rather, the mark of potentially revolutionary forces is *oppression*”.

³⁶⁶ Herbert MARCUSE, “The problem of violence and the radical opposition”, p. 59. Frase no original: “[...]; and against the terror employed outside the metropolis”.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 59. Texto original: “Furthermore, and on this point we in the United States are quite clear, it is an opposition against the majority of the population, including the working class”.

sociedade opressiva cujo modo de vida não é mais tolerável³⁶⁸”. A força do movimento estudantil reside nessa exterioridade, pois, embora tenha surgido no interior da sociedade industrial avançada, o movimento não é subserviente a ela. No Vietnã, o que impulsiona a negatividade contra o sistema é um elemento externo: invasão imperialista. A contradição social interna da sociedade vietnamita não era inexistente, mas, para muitos, havia espaço suficiente, pelo menos, para o cultivo de valores ancestrais, os quais se opunham parcialmente aos interesses econômicos dominantes. Preservar esse laço com a natureza e os instintos de vida poderia ser compreendido como resistência e até mesmo com potencialidade para a desobediência. Com a invasão estrangeira e o aumento da repressão por forças locais, esse espaço preservado se dilui, dando origem à luta de resistência armada.

Nos anos de 1960, o movimento estudantil atua, portanto, como elemento ativo de negação dentro da organização social industrial avançada. Enquanto força de negação, caberia averiguar quais seriam as formas de contestação mais efetivas da ordem existente discutidas por Marcuse para esse movimento, além de saber se, na percepção do autor, o movimento tem, pelo menos, o potencial de conduzir a razão para reorganizar a realidade de forma que a intervenção na natureza para a produção da vida material não seja mais realizada pelo trabalho que atende fins repressivos. Enquanto forte força de negação do sistema e para além da tarefa de mobilização do indivíduo contra o imperialismo, a questão que precisamos levantar é se o movimento estudantil em sua atitude de revolta contra a indústria do entretenimento e moralidade afluyente tem potencial para enectar a construção de um novo princípio de realidade, isto é, se possui efetividade suficiente para moldar uma realidade concreta que tenha como fonte norteadora “necessidades *orgânicas*, biológicas, que se encontram reprimidas ou suspensas, isto é, fazer do corpo humano um instrumento de prazer e não de labuta³⁶⁹”.

³⁶⁸ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, p. 303. Texto original da citação: “They might grow out of oppression at work, sexual oppression, racial oppression or simply the experience of living in an oppressive society whose way of life is no longer tolerable”.

³⁶⁹ Herbert MARCUSE, “Prefácio político de 1966”, p. 16. Grifo do autor.

4.2.1 ORGANIZAÇÃO ESTUDANTIL E FORMAS DE PROTESTO

Em “Tolerância repressiva”, tomamos conhecimento de que a sociedade estabelecida alega que os subversivos radicais e as minorias, incluindo, sem receios, nessa subversividade, o movimento estudantil, usufruem de liberdade para reunirem-se e de discussão, mas, na verdade, Marcuse argumenta que essas condições “raramente prevalecem³⁷⁰” e que são “inócuas e impotentes em face da maioria esmagadora, que combate a mudança social qualitativa³⁷¹”.

Diante do pesado controle exercido pela ordem estabelecida sobre os meios de comunicação daquela época e como quase sempre os protestos eram reprimidos pelas autoridades³⁷², Kellner concorda que “Marcuse estava provavelmente correto que a política de confronto era o meio mais efetivo para os radicais expressarem sua discordância em relação às políticas vigentes e a oposição destes às instituições dominantes³⁷³”. Cabe discutirmos, então, a natureza desse confronto. Em “The problem of violence and the radical opposition”, Marcuse questiona não só os limites impostos pelas autoridades da sociedade industrial avançada, isto é, se os princípios jurídicos de tolerância ao protesto são observados na prática, mas também se as manifestações estudantis representam realmente um confronto direto que justifique a violência institucional do aparato. O questionamento levantado por Marcuse nessa conferência indica que as manifestações não estão protegidas pelo quadro legal da sociedade industrial avançada. Marcuse considera salutar observar que as instituições públicas e

³⁷⁰ Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 98.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 98.

³⁷² O ensaio “Tolerância repressiva” é um pequeno mostruário do pensamento crítico de Marcuse sobre a repressividade do aparato da sociedade industrial avançada. A temática da tolerância é a peça de destaque do texto e o ponto principal da crítica de Marcuse, como exposto no segundo capítulo, é que a configuração histórica dessa sociedade tolera o direito de reunião e expressão de pensamento dentro do enquadramento definido pelos poderes constituintes. Se essas práticas culminarem em protestos de rua exigindo uma transformação radical da estrutura de poder dessa sociedade, estes são reprimidos e o argumento utilizado é o de ameaça à segurança de Estado. A ideia de Estado democrático de direito esbarra nos interesses dominantes, os quais Marcuse considera nocivos para os instintos de vida dos seres humanos como um todo. Seria possível argumentar que essa sociedade pratica intolerância ao invés de tolerância repressiva. Não há dúvida de que Marcuse sustenta que intolerância deveria ser demonstrada contra a destrutividade dessa sociedade, mas ocorre justamente o contrário: defesa de práticas agressivas até mesmo contra direitos básicos. Ou seja, os indivíduos unidimensionais toleram violações a direitos que foram formalmente definidos como válidos. Daí a ideia de tolerância repressiva. Trata-se de uma contradição epistemológica, pois, o conceito de tolerância não poderia comportar o uso de violência institucional contra reuniões, reivindicações e protestos. Para Marcuse, o conceito de tolerância deveria estar vinculado a práticas que fortalecem os instintos de vida. Tudo aquilo que prejudica a formação ética do espírito humano deveria ser, portanto, rejeitado como a aprovação de orçamento para a confecção de armas de destruição em massa. Em sua origem, a tolerância é um conceito polifônico e que abarca vozes dissonantes.

³⁷³ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 283. Texto original da citação: “Marcuse was probably correct that confrontation politics was the most effective means for radicals to express their dissent from the prevailing policies and their opposition to the dominant institutions”.

privadas dessa sociedade determinam o grau de liberdade dos protestos ou, como acontece frequentemente, a ilegalidade de qualquer manifestação pública contra o governo. Por outro lado, se o quadro jurídico não proíbe diretamente a realização de manifestações do movimento estudantil em público, Marcuse alega que isso não significa que as manifestações estejam completamente livres de repressão. Quando os manifestantes do movimento estudantil decidem agir dentro do quadro jurídico vigente, “eles se sujeitam à violência institucional que autonomamente determina o quadro jurídico e pode restringir esse quadro a um mínimo sufocante; [...]”³⁷⁴. Esse mínimo que pode terminar tornando um protesto completamente ilegal sob o argumento de distúrbio da paz é quase sempre insuficiente para impedir o choque dos manifestantes do movimento estudantil com a violência institucional. Para evitar esse choque desigual de forças, a oposição teria que, segundo Marcuse, se “tornar um ritual inofensivo, um apaziguador de consciência e uma célebre testemunha dos direitos e liberdades disponíveis de acordo com o *status quo*”³⁷⁵. Se a oposição estudantil não opta pelo ritual inofensivo como o envio de cartas, mas pela recusa do alistamento militar compulsório e, ao mesmo tempo, pela organização coletiva dessa recusa, ela automaticamente adentra, na concepção das autoridades, o campo da desobediência civil e, por conseguinte, esse movimento de contestação corre o risco de sofrer uma forte repressão do aparato. Sabemos que o *status quo* possui, segundo Marcuse, o “monopólio legal da violência e do direito positivo”³⁷⁶ e não hesita em lançar mão de ambos os recursos para a defesa da ordem estabelecida. Pode-se dizer, então, que essa violência institucional é, portanto, uma força histórica de dominação da ordem social estabelecida e não uma prerrogativa oriunda de um acordo tácito entre grupos sociais em prol de uma defesa mútua contra abusos que possam eventualmente ser cometidos por indivíduos de uma dada sociedade. Em um prefácio escrito em 1964 para a *Crítica da violência* de Walter Benjamin, Marcuse observa que a violência criticada por Benjamin “é aquela do Establishment, aquela que preserva seu monopólio sobre a legalidade, verdade e justiça”³⁷⁷. Essa violência é aquela que agride os oprimidos em nome da legalidade e do progresso conduzido pelo *status quo*. O aspecto violento da lei só fica

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 61. No original: “[...], they subject themselves to the institutionalized violence that autonomously determines the framework of legality and can restrict it to a suffocating minimum; [...]”.

³⁷⁵ Herbert MARCUSE, “The problem of violence and the radical opposition”, p. 62-63. Grifo do autor. Citação no idioma original: “[...] – unless opposition becomes a harmless ritual, a pacifier of conscience, and a star witness for the rights and freedoms available under the status quo”.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 62. Texto original: “For the establishment has a legal monopoly of violence and the positive right, [...]”.

³⁷⁷ Herbert MARCUSE, “Afterword to Walter Benjamin’s Critique of violence”, p. 124. Excerto original: “The violence criticized by Benjamin is that of the Establishment, that which preserves its monopoly on legality, truth, and justice”.

evidente para os indivíduos “durante as chamadas ‘circunstâncias excepcionais’ (que são, na verdade, nada disso). Essas circunstâncias excepcionais são simplesmente as de praxe para o oprimido³⁷⁸”.

Apesar da distância histórica entre ambos pensadores, nos textos de intervenção dos anos de 1960, Marcuse certamente compartilha da mesma percepção sobre o *status quo* e de sua social democracia que “em nome de um futuro melhor prolonga o passado desumano por intermédio da produtividade exploradora³⁷⁹” e acredita ser necessária a subversão do continuum de violência como dominação.

Em “The problem of violence and the radical opposition”, o direito de desobediência civil é tratado por Marcuse como “uma força motriz no desenvolvimento de liberdade, uma violência potencialmente libertadora³⁸⁰” que pode, portanto, contribuir para o desenvolvimento de uma sociedade livre. Sem esse direito mais elevado, Marcuse argumenta que estaríamos vivendo “o mais primitivo barbarismo³⁸¹”. Partindo do princípio de que o sistema político e jurídico do *status quo* reprime de forma violenta qualquer protesto público contra seus interesses, a oposição se encontra inevitavelmente “no campo da violência³⁸²”. Para os gerenciadores do modo de vida administrado da sociedade industrial avançada, a desobediência civil contra a ordem social dominante é um ato irracional. “A ideologia do consentimento é fazer-nos compreender que é sempre tarde demais para desobedecer³⁸³”. Mas é interessante notar que a oposição do movimento estudantil a esse modo de vida coordenado é também considerada irracional pela maior parte da população dessa sociedade. O controle total das necessidades faz com que os indivíduos unidimensionais interpretem o direito de protesto por libertação como uma reivindicação restrita a um grupo social particular e, portanto, é “em sua aparência imediata de um direito particular³⁸⁴”. Se a imagem que os poderes constituídos e das massas dominadas da sociedade industrial avançada tem dos confrontos violentos é a de um interesse particular da oposição que pretende afirmar-se em relação à ordem estabelecida, isto é, se o confronto político na esfera pública tem a aparência

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 124. No texto original: “[...], though it becomes ferociously evident during so-called ‘exceptional circumstances’ (which are *de facto* nothing of the sort). These exceptional circumstances are simply the usual for the oppressed”.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 125. Trecho original: “[...], in the name of a better future prolongs the atrocious past through exploitative productivity”.

³⁸⁰ *Idem*, “The problem of violence and the radical opposition”, p. 62. No original: “In contrast, the recognition and exercise of a higher right and the duty of resistance, of civil disobedience, is a motive force in the historical development of freedom, a potentially liberating violence”.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 62. Passagem original: “[...], we would still be today at the level of the most primitive barbarism”.

³⁸² *Ibid.*, p. 62. Texto original: “So from the start the opposition is placed in the field of violence”.

³⁸³ Frédéric GROS, *op. cit.*, p. 139.

³⁸⁴ Herbert MARCUSE, “The problem of violence and the radical opposition”, p. 62. No original: “In relation to this totality the right of liberation is in its immediate appearance a particular right”.

de um choque violento de interesses, então, no embate de forças, “a violência particular será derrotada até que consiga confrontar o poder público existente enquanto um novo interesse geral³⁸⁵”. Ou seja, o movimento estudantil precisa, em primeiro lugar, denunciar a falsidade das necessidades impostas pelo aparato, isto é, expor que a racionalidade que molda o modo de vida da sociedade industrial avançada tem como fim justamente a satisfação de interesses particulares. Desse modo, podemos concluir preliminarmente que a dificuldade do movimento estudantil reside em apresentar-se perante essa sociedade como um grupo catalisador de interesses comuns não-repressivos. A compreensão das críticas do movimento estudantil contra o poder público como uma luta por interesses comuns depende da consciência livre das massas e, principalmente, da classe trabalhadora que não se encontra, de modo algum, integrada em pequena escala ao sistema de valores da sociedade industrial avançada “e sim a grande maioria do operariado organizado, como é atualmente o caso dos Estados Unidos³⁸⁶”.

Quando o movimento estudantil sai às ruas e adentra recintos públicos e privados para protestar contra o trabalho destinado somente para o consumo capitalista e contra o uso da tecnologia para o genocídio no Vietnã, a desobediência civil logo se transforma em confronto com a violência institucional e, se nesses atos, pudermos interpretar um gesto sólido de conscientização e um convite à recusa ao jogo de dominação da natureza humana e de suas potencialidades, a violência praticada pelo movimento não seria concebida pelo pensamento de Marcuse como um ato de agressão, mas como uma resposta autêntica porque estaria concatenada com o direito de resistência, o qual “pertence aos elementos mais antigos e mais sagrados da civilização ocidental³⁸⁷”. Ou seja, esse direito permitiria exigir a abolição de leis que suprimam direitos fundamentais como a necessidade de autopreservação. Se um grupo de pessoas se levanta para protestar contra uma organização social repressiva e contra as autoridades que a governam, o ato automaticamente gera o discurso de afronta ao bem público e de reprovação do desejo de ruptura do pacto social. Mas a democracia não deveria ser o regime político que permite lutar por um projeto alternativo de sociedade?

Uma experiência de desobediência na história dos Estados Unidos que parece fundamentar a defesa do direito de resistência em Marcuse é o texto *A desobediência civil* de Thoreau, escrito em 1849 enquanto cumpria pena por negar-se a pagar impostos. A massa de homens que serve ao Estado como uma máquina, o governo que não valoriza as minorias

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 63. Trecho original: “[...], and in this class the private violence will be defeated until it can confront the existing public power as a new general interest”.

³⁸⁶ Herbert MARCUSE, “Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada”, p. 50.

³⁸⁷ Idem, “The problem of violence and the radical opposition”, p. 62. Passagem original: “[...], belongs to the oldest and most sanctified elements of Western civilization”.

sensatas e as leis injustas são alguns temas que aparecem no texto e que servem para subsidiar o posicionamento favorável de Thoreau em relação à desobediência civil. Se um governo não cumpre com suas obrigações para com os cidadãos e o oprime, Thoreau acredita que o povo tem o direito de “recusar obediência ao governo, e de resistir a ele, quando sua tirania ou sua ineficiência são grandes e intoleráveis³⁸⁸”. Em *Desobedecer*, Gros argumenta que Thoreau “se recusa a pagar seus impostos em nome de uma certa concepção de justiça, do papel do Estado, de seus deveres³⁸⁹”. Para Gros, Thoreau condiciona a desobediência civil à realização de “um trabalho ético sobre si, uma exigência interior testemunhada por suas longas caminhadas que equivalem às orações em Martin Luther King e à fiação de algodão para Gandhi³⁹⁰”. Deve-se ignorar políticas incapazes de promover o bem coletivo e não respeitar as leis passivamente. Transgredir é ser crítico, é abandonar o conformismo repressivo da sociedade industrial avançada. Note-se que Thoreau, assim como La Boétie, não exorta os indivíduos à desobediência pegando em armas. Na ideia de ‘superobedecer’ de La Boétie, Gros indaga se uma revolta seria suficiente para mudar o quadro de submissão dos indivíduos. “Mas, se a obediência não é o produto de uma coação exterior, a verdadeira revolução deve começar por uma *abdição interior*³⁹¹”. Esse será também o caminho adotado por Marcuse?

O argumento do direito de resistência ou desobediência civil está alicerçado em outros textos e declarações de Marcuse. Em um texto baseado em entrevista concedida no ano de 1968 ao jornal francês *Express*, a violência na oposição aparece como contraposição à violência de repressão das forças policiais e até da Ku Klux Klan. A violência na oposição tem, portanto, o propósito de combater ações agressivas da violência institucional. “Os estudantes disseram que eles estão se opondo à violência da sociedade, à violência legal, à violência institucionalizada. A violência deles é aquela da defesa³⁹²”. Para Gitlin, os manifestantes da Nova Esquerda não se preocupavam com a violência que poderiam sofrer por conta de seus protestos contra o suposto perfeito funcionamento das instituições da ordem estabelecida. “O que passava por ordem neutra assegurava, na verdade, os privilégios de poucos. Os canais ‘normais’ estavam emperrados, a civilidade era, portanto, dispensável. [...]”;

³⁸⁸ Henry David THOREAU, *A desobediência civil*, p. 11.

³⁸⁹ Frédéric GROS, *op. cit.*, p. 155.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 155.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 54. Grifo do autor.

³⁹² Herbert MARCUSE, “Marcuse defines his New Left Line”, p. 108. No original: “The students have said that they are opposing the violence of society, legal violence, institutionalized violence. Their violence is that of defense”.

a questão precisava ser forçada, o preço precisava ser pago para destroçar a fachada fraudulenta³⁹³”.

E o que dizer de confrontos articulados por grupos como Baader-Meinhof e o Weatherman nos Estados Unidos? Para Marcuse, o que o grupo alemão Baader-Meinhof pratica na década de 1970 estaria longe de uma ação revolucionária e, por conseguinte, distante também do ódio revolucionário com a finalidade de libertação porque não há apoio das massas e, logo, não se pode dizer que seja um ato político. Para Marcuse, as ações do grupo Baader-Meinhof são puro terrorismo porque “está totalmente isolado, associado somente a um minúsculo grupo de intelectuais burgueses que estavam frustrados³⁹⁴”. Nos Estados Unidos, no fim dos anos de 1960, alguns setores da SDS passaram a considerar não ser mais suficiente protestar publicamente contra a guerra e contra o modo de vida repressivo da sociedade industrial avançada. Para esses estudantes da SDS, era necessário ser mais radical nas ações e, portanto, era legítimo adotar o método de ação terrorista contra o capitalismo. Os Weathermen estavam “organizados em pequenos esquadrões, cheios de vontade, corajosos, imprudentes, arrogantes, morrendo de vontade de agir *como se* qualquer coisa pudesse ser possível³⁹⁵”. Lembremos aqui que Marx valoriza a vontade para a revolução em *O 18 de brumário*. Não obstante, é salutar que essa vontade seja racionalizada por uma avaliação das circunstâncias históricas como o próprio Marcuse exprime em “Ética e revolução”.

Para Gitlin, o que o movimento não notava era que a lógica de suas ações “conduzia a uma imitação ruim da lógica do Pentágono³⁹⁶”. Se alguma facção como os Weathermen faz uso da violência que implique ou não na perda de vidas, as ações dessas facções não se diferenciam da violência perpetrada pela sociedade repressiva. O terror dessas facções é ineficiente para conscientizar as massas da dominação da natureza humana pelo imperialismo das grandes potências. A violência terrorista desses grupos contribui somente para perturbar a organização de forças negativas no interior da sociedade industrial avançada.

³⁹³ Todd GITLIN, *The sixties: years of hope, days of rage*, p. 134. Texto original: “What passed for neutral order actually secured the privileges of the few. ‘Normal’ channels were clogged, civility therefore expendable. [...]; the issue had to be forced, the price had to be paid, to crack through the fraudulent façade”.

³⁹⁴ Herbert MARCUSE, “Herbert Marcuse in 1978: an interview with Myriam Malinovich”, p. 388. Texto original: “You cannot compare that in any way with Baader-Meinhof, who are totally isolated, connected only with tiny groups of bourgeois intellectuals who were frustrated”.

³⁹⁵ Todd GITLIN, *op. cit.*, p. 382. Grifo do autor. No original: “[...], organized in small squads, exuberant with will, courageous, reckless, arrogant, burning to act *as if* anything might be possible”.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 403. Citação no idioma original: “Revolutionary logic, tied in knots, led to a bad imitation of Pentagon logic”.

Figura 8



Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/Flower_Power_\(photograph\)#/media/File:Vietnamdem.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Flower_Power_(photograph)#/media/File:Vietnamdem.jpg). Último acesso em 12/06/2018.

Uma mulher oferece uma flor como símbolo de paz a um policial do exército na “Marcha do Pentágono” contra a Guerra do Vietnã em 1967. Para Marcuse, as flores não possuem nenhum poder em si, mas, no momento em que são utilizadas em um protesto, em uma situação de repressão, elas representam o poder de homens e mulheres que lutam pela preservação da vida. Elas são símbolo da necessidade de defesa dos instintos de vida contra a destruição. Com as flores em riste, o *logos* da vida se apresenta e o discurso da necessidade da guerra para defender a vida é desmascarado. No sonho, na imaginação, no grafite, nas flores e nos cartazes, encontramos os meios de contestação de tudo aquilo que impede o desenvolvimento livre das potencialidades humanas.

Do caos e da brutalidade defendidos pelos membros do grupo Weathermen, não pode advir nada além de um alvará irrestrito para a barbárie. Para Marcuse, ações dessa natureza só fortalecem o discurso conservador e as instituições repressivas da sociedade industrial avançada em detrimento da construção de “uma força de resistência anticapitalista³⁹⁷”. O modo de atuação desses grupos ratificaria o sistema de valores predominante junto às massas e não serve para conscientizar a classe trabalhadora de que sua força de trabalho é mola propulsora desse sistema de organização repressiva de necessidades.

Em artigo intitulado “Murder is not a political weapon”, publicado originalmente no semanário alemão *Die Zeit* em 1977 e, no mesmo ano, na *New German Critique*, Marcuse condena explicitamente a execução de empresários porque “não solapa o funcionamento normal do sistema capitalista em si. Pelo contrário, isso reforça seu potencial repressivo sem (e esse é o ponto decisivo) engendrar oposição à repressão ou elevar a consciência política³⁹⁸”. Se for lícito falar em uma violência do regime capitalista de produção da sociedade industrial avançada, seria correto dizer que Marcuse parece ter intuído com propriedade que, por sua natureza totalizante, a violência praticada pelo sistema é despersonalizada, isto é, não pode, como declara Žižek em *Violência*, “ser atribuída a indivíduos concretos e às suas ‘más’ intenções, mas é puramente ‘objetiva’, sistêmica, anônima³⁹⁹”. Por isso, Marcuse demonstra ceticismo na prática de violência cirúrgica por parte desses grupos, pois, tirar um ou outro capitalista de cena não abalaria a violência estrutural do sistema.

O que Marcuse faz não é negar que as vítimas desses grupos tenham uma função relevante no sistema capitalista de produção, mas elas são só representantes desse sistema e não são insubstituíveis. O fulcro da questão repousa no abismo entre “o poder centralizado da máquina estatal e a fraqueza de grupos terroristas isolados das massas⁴⁰⁰”. Diante dessa grande diferença e sem o apoio das massas, “a tentativa de criar incerteza e ansiedade entre os

³⁹⁷ Herbert MARCUSE, “Marcuse item about Angela Davis, Frankfurt, June 1972”, p. 216. No original: “For too long the impact of the opposition has been weakened by idiotic acts of terror and by the endless controversies among small groups for whom an ostensible ‘orthodoxy’ is more important than building up anti-capitalist strength”.

³⁹⁸ Idem, “Murder is not a political weapon”, p. 177. Passagem no original: “The physical liquidation of single individuals, even the most prominent, does not undermine the normal functioning of the capitalist system itself. On the contrary, it strengthens its repressive potential without (and this is the decisive point) either engendering opposition to repression or raising political consciousness”.

³⁹⁹ Slavoj ŽIŽEK, *Violência*, p. 26.

⁴⁰⁰ Herbert MARCUSE, “Murder is not a political weapon”, p. 178. Texto original: “In view of the overwhelming disproportion between the concentrated Power of the state machine and the weakness of terrorist groups isolated from the masses, [...]”.

membros da classe dominante é dificilmente um feito revolucionário⁴⁰¹”. Em relação a grupos como os Weathermen, Žižek concebe as ações violentas deles como tendo sido produtivas para a oposição de esquerda, divergindo assim de Marcuse e de Gitlin. Em *Violência*, Žižek defende que os membros do Weather Underground “não estavam do lado do terrorismo pós-1968⁴⁰²” e que o recurso à violência era uma reação ao fracasso da SDS em mobilizar as pessoas contra a Guerra do Vietnã e que “seus atos visavam destruir edificações, não matar pessoas⁴⁰³”.

No ensaio “Tolerância repressiva”, diante da dificuldade de mobilização de docentes e estudantes no meio de uma multidão de seres humanos servis aos valores repressivos do aparato, Marcuse exalta a resistência em forma de boicote, “a não-participação no nível do grupo local e do pequeno grupo⁴⁰⁴” como alternativa para a tendência histórica do progresso destrutivo da sociedade industrial avançada. À primeira vista, por confronto, seria possível subentender uma práxis política de embate contras as forças policiais que resultasse na tomada do quadro institucional da sociedade industrial avançada, mas, no fundo, a ideia do boicote era não mais silenciar-se diante da repressão. Para além das demandas por uma sociedade não-repressiva, o boicote também funciona como uma estratégia para o movimento estudantil dentro das próprias universidades. Vale lembrar que, em “The problem of violence and the radical opposition”, a formação universitária norte-americana é severamente criticada pelo movimento estudantil não só porque as ciências naturais estão sujeitas à, como acusa Marcuse, “aplicação imediata hoje na produção e na estratégia militar⁴⁰⁵”, mas também porque o currículo dos cursos nessa área não abriga disciplinas com conteúdo humanístico-crítico⁴⁰⁶. Em um ensaio intitulado “The Powerless people: the role of the intellectual in society”, escrito em 1944, Wright Mills explica esse processo afirmando que a pesquisa na

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 178. Citação no idioma original: “[...], the attempt to create uncertainty and anxiety among members of the ruling class is hardly a revolutionary accomplishment”.

⁴⁰² Slavoj ŽIŽEK, *Violência*, p. 13.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁰⁴ Herbert MARCUSE, “Tolerância repressiva”, p. 106.

⁴⁰⁵ Idem, “The problem of violence and the radical opposition”, p. 60. Texto da passagem original: “You need think only of the extent to which the natural sciences, for example, and even such abstract disciplines as mathematics find immediate application today in production and in military strategy”.

⁴⁰⁶ No ensaio “IBM plus reality plus humanism = sociology”, Wright Mills aponta os caminhos equivocados que a pesquisa sociológica estava tomando em sua época. Dentre esses caminhos, temos aquele que trata o fato social como um dado meramente estatístico. O cientista estatístico quebra a verdade e a falsidade em partículas que nós não conseguimos distinguir uma das outras. Wright Mills usa exatamente o termo *particles*, oriundo da física, indicando assim uma assimilação metodológica. Projetos com essa característica receberiam financiamento mais facilmente porque estariam “imunes a ataques políticos ou públicos” e seriam mais fáceis de serem administrados. Nesse mesmo texto, Mills elogia o trabalho do Instituto de Pesquisa Social justamente por praticar uma sociologia questionadora. E a sociologia que Mills preza é aquela que pergunta o que algo significa para o todo da sociedade e que investiga como o objeto de estudo se encaixa em um contexto histórico. Cf. Wright Mills, 2008, p. 80-81.

área de ciências sociais “é imensamente dependente de fundos de fundações e as fundações são notavelmente avessas a pesquisadores que desenvolvem teses impopulares, isto é, aqueles classificados na categoria de ‘improdutivo’⁴⁰⁷”.

A missão imposta por Clark Kerr à Universidade da Califórnia em 1966 epitomiza o que acontecia em outros centros universitários espalhados pelos Estados Unidos e referenda a crítica de Marcuse. Enquanto reitor, Kerr acreditava que uma universidade deveria ser administrada como um negócio e que, portanto, a função de uma instituição de ensino superior deveria ser a de formar indivíduos aptos para o mercado. Desse modo, a prioridade seria investir em ciência com aplicação no setor produtivo da sociedade industrial avançada, mesmo que a pesquisa tivesse como destino a fabricação de armas químicas e que estas fossem utilizadas contra civis.

Tanto na conferência “The problem of violence and the radical opposition” quanto no ensaio “Tolerância repressiva”, Marcuse adverte que a ação do movimento estudantil deve transcender as cercanias dos campi das universidades para sensibilizar a consciência daqueles dominados pelo *status quo* da sociedade unidimensional, visando assim gerar uma consciência libertadora. Mas em que sentido Marcuse considera que o movimento estudantil possa colaborar para despertar a consciência dos indivíduos da sociedade industrial avançada para a servidão de suas existências? Em carta endereçada a Adorno em 21 de julho de 1969, Marcuse afirma que o movimento estudantil atua em si como uma grande força de “protesto contra o capitalismo⁴⁰⁸”, e, sobretudo, nos Estados Unidos, como catalisador no processo de

desenvolvimento da consciência política, na ativação dos guetos, no afastamento radical do sistema de camadas até agora integradas e, o que é particularmente importante, na mobilização de círculos cada vez mais amplos da esfera pública contra o imperialismo (não vejo realmente razão alguma para sermos alérgicos à utilização deste conceito) americano⁴⁰⁹.

Esse ato de conscientização se faz necessário para dotar a causa do movimento estudantil de universalidade, isto é, as demandas particulares não podem estar apartadas de um interesse comum. Em *An essay on liberation*, Marcuse afirma que “as demandas gerais

⁴⁰⁷ C. Wright MILLS, “The powerless people: *the role of the intellectual in society*”, p. 18. Texto original: “Research in social science is increasingly dependent upon funds from foundations, and foundations are notably averse to scholars who develop unpopular theses, that is, those placed in the category of ‘unconstructive’”.

⁴⁰⁸ Herbert MARCUSE, “As últimas cartas”, p. 98.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 98.

por reformas educacionais são somente a expressão imediata de objetivos mais amplos e fundamentais⁴¹⁰”. Em suma, as mudanças estruturais na universidade só se realizarão se elas perpassarem a sociedade na qual a instituição se encontra inserida.

O sentido para a universidade é lutar pela eliminação do campus de toda a pesquisa e ensino financiados pelas agências governamentais ou fundações que servem ao esforço de guerra, incluindo programas espaciais; o fim de todo recrutamento para as forças armadas e indústrias servindo o esforço de guerra; a expulsão de oradores que defendem e divulgam políticas e movimentos racistas, imperialistas e exploradores⁴¹¹.

Na interpretação dos estudantes, a ausência de liberdade dentro das universidades era, portanto, reflexo direto em pequena escala do modo de vida imposto pelo *status quo* da sociedade industrial avançada, “em que a liberdade e controle sobre a vida de alguém eram severamente restringidos pelos interesses do lucro, propriedade e eficiência⁴¹²”. As universidades haviam perdido aquele isolamento acústico dos poderes que regem a sociedade.

Do outro lado do Atlântico, mais precisamente na antiga Alemanha ocidental, na década de 1960, o ensino superior é contestado também por estudantes da SDS (*Sozialistische Deutsche Studentenbund*), não somente por causa do escasso contato entre alunos e professores durante o ano letivo e por causa da defasagem em termos de infraestrutura para acolher o aumento da demanda, mas também porque a universidade era acusada pelos estudantes de ter se tornado parte do sistema político e econômico dominante. Como iniciativa para remediar essa situação, em 1967, milhares de estudantes, segundo Katsiaficas, “votaram por reconstituir a Universidade Livre como uma ‘Universidade Crítica’: uma instituição auto-orientada para a mudança da sociedade e governada por amplos

⁴¹⁰ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 59. Texto original: “[...]; the general demands for educational reforms are only the immediate expression of wider and more fundamental aims”.

⁴¹¹ Idem, “Lecture on education, Brooklyn College, 1968”, p. 37. No original: “The meaning for the university is to struggle for the exclusion, from the campus, of all research and teaching financed by government agencies or Foundations that serve the war effort, including outer space programs; the exclusion of all recruitment for the armed forces and industries serving the war effort; the exclusion of speakers defending and propagandizing racist, imperialist, exploitative movements and policies”.

⁴¹² Wini BREINES, *Community and organization in the New Left*, p. 25. Texto da citação no original: “For many students, experience in the university simulated in microcosm the experience of most citizens in the major institutions of American society, where freedom and control over one’s life were severely constrained in the interests of profit, property and efficiency”.

plebiscitos⁴¹³”. Em artigo publicado na *South Central Review* de 1999-2000, Schmidtke comenta que nos “anos de 1960, o sistema universitário alemão permanecia a instituição hierárquica desenvolvida no século XIX (*Ordinarienuniversität*). Muitos estudantes clamavam por uma democratização do sistema, mas o governo se negava a ouvir⁴¹⁴”. Diante desse quadro, Habermas e outros críticos da Nova Esquerda acreditavam que havia um hiato entre os ideais democráticos e a realidade das instituições alemãs. A universidade tinha se tornado parte do sistema; ela não era mais autônoma e agora ela era incapaz de se emancipar de forças econômicas e políticas. “A universidade clássica, um local de pesquisa e liberdade, tinha se tornado um mito nas sociedades capitalistas avançadas tais como a Alemanha⁴¹⁵”. Contudo, assim como o movimento estudantil norte-americano, a vertente alemã manifestava interesse por temas que extrapolavam os limites dos campi das universidades. Eles criticavam a grande mídia, o autoritarismo do Partido Social democrata alemão (SPD) e suas leis de emergência que significavam amplos poderes para governantes em tempos de crise. Esses amplos poderes permitiam a “interrupção do processo democrático dentro dos partidos políticos, especialmente o SPD e era considerado um retrocesso em direção ao passado nazista⁴¹⁶”. Além dessa pauta, em *The imagination of the New Left: a global analysis of 1968*, Katsiaficas também comenta que os primeiros protestos da SDS alemã eram contra “a presença de ex-nazistas na direção das universidades e no governo⁴¹⁷” e, em 1968, os estudantes alemães se envolveram em uma marcha pelo desarmamento nuclear e eram severos críticos da mídia alemã, sobretudo, a Springer, pois, o monopólio dessa editora era visto “como um símbolo do problema da propriedade privada de recursos sociais, um problema bem evidente nos ataques sensacionalistas dele contra a Nova Esquerda⁴¹⁸”. A crítica dos

⁴¹³ George KATSIAFICAS, *The imagination of the New Left*, p. 50. Citação no texto original: “By the fall of 1967, much of German society opposed SDS, but the movement had entrenched itself on the campuses, particularly in West Berlin where thousands of people voted to reconstitute the Free University as a ‘Critical University’: a self-managed institution oriented toward changing society and governed by university-wide plebiscites”.

⁴¹⁴ Michael A. SCHMIDTKE, “Cultural revolution or cultural shock?”, p. 79. Excerto original: “In the sixties the German university system remained the hierarchical institution developed in the nineteenth century (*Ordinarienuniversität*). Many students clamored for democratizing the system, but the government did not listen”.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 82. Texto original: “The classical university, a venue of research and freedom, had become a myth in advanced capitalist societies such as Germany”.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 79. Passagem original: “The Great Coalition meant an interruption of the democratic process within the political parties, especially the SPD, and was considered as a step back toward the Nazi past”.

⁴¹⁷ George KATSIAFICAS, *The imagination of the New Left*, p. 50. No texto original: “[...], and some of SDS’s initial campaigns protested the presence of former Nazis in the administration of the universities and the government”.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 51. Passagem original: “[...], they also saw his monopoly of the media as a symbol of the problem of private ownership of social resources, a problem all too evident in Springer’s sensationalist attacks on the New Left”.

estudantes alemães tinha, portanto, um escopo mais abrangente do que, como relata Adorno a Marcuse em correspondência, de uma burocracia de grêmios. É instigante observar a semelhança entre o modo de atuação do movimento estudantil alemão e o norte-americano. Ambos demonstram que a força da oposição do movimento estudantil deve repousar justamente em seu caráter universal sem a predominância do interesse particular para ser efetiva no processo de conscientização das massas. Kellner comenta:

A oposição deles a um sistema universitário que produz a elite da sociedade, combinada com demandas por reformas radicais, atingiu um pilar muito vulnerável da sociedade que se tornaria crescentemente dependente da educação e habilidades intelectuais. Mais assustador para os poderes do Establishment era o caráter total da recusa, que era, ao mesmo tempo, política e moral. Porque a repulsa dos estudantes radicais não tinha somente como alvo os piores excessos da sociedade racista e imperialista, mas atacava a universidade, a cultura da classe média, o liberalismo decadente, a democracia parlamentar abstrata e o consumismo fetichista – uma rebelião total que atingiu as fundações da sociedade⁴¹⁹.

Nos Estados Unidos, Marcuse afirma que essa mobilização assume a forma de manifestações públicas que visam o trabalho de reflexão crítica. Além do boicote, essas formas de protesto são os “teach-ins, sit-ins, be-ins e love-ins⁴²⁰” e têm como objetivo a formação teórica da oposição. Como aporte teórico dessas práticas, não há como negar que a *Declaração de Port Huron* de 1962 foi um grande marco para a organização estudantil SDS, apesar do documento não definir estratégias específicas de ação política. Veremos logo adiante, neste capítulo, que os ideais dos estudantes contidos nesse manifesto parecem estar em consonância com o pensamento de Marcuse.

Dentre essas formas de manifestação, Marcuse destaca os “teach-ins” em seu “The problem of violence and the radical opposition”, os quais envolveriam não só estudantes, mas também professores. O que os “teach-ins” podem fazer pelo movimento é disseminar conscientização política sobre a administração repressiva da sociedade industrial avançada não só entre os estudantes, mas para o público em geral. Trata-se de estratégia pedagógica

⁴¹⁹ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 288. Texto original: “Their opposition to a university system that produces society’s elite, combined with demands for radical reforms, touched on a very vulnerable pillar of the society which would be increasingly dependent on education and intellectual skills. Most frightening to the establishment powers was the total character of the refusal, which was at once political and moral. For the radical student’s revulsion was not only aimed at the society’s worst imperialist and racists excesses, but attacked the university, middle-class culture, decaying liberalism, abstract parliamentary democracy, and fetishistic consumerism – a total rebellion that struck at the foundations of society”.

⁴²⁰ Herbert MARCUSE, “The problem of violence and the radical opposition”, p. 61. No texto original: “Another form of student opposition is that of the famous teach-ins, sit-ins, be-ins, and love-ins”.

alternativa em um cenário de forte repressão e sem espaço nos meios de comunicação de massa. Em 1969, um grupo de jovens instrutores da Universidade de Michigan pensou que o tempo havia chegado para uma ação antiguerra radical e propuseram uma paralisação das atividades do campus e, ao mesmo tempo, ministraram aulas livres sobre a guerra para além das cercanias da universidade. No final das contas, o “teach-in”, aberto para todos, acontece no campus de Ann Arbor da Universidade de Chicago e em *The Sixties: years of hope, days of rage*, o sociólogo Gitlin afirma que o evento “durou uma noite inteira; a atmosfera era vibrante e as cópias se espalharam por toda a parte do campus – até mesmo na Europa e Japão. O Departamento de Estado até mesmo concordou em mandar oradores, a maioria dos quais foram duramente criticados⁴²¹”.

Na visão de Marcuse, esse quadro de protesto “expressa aquela fusão entre rebelião política e rebelião moral-sexual que constitui um fator importante para a oposição na América⁴²²”. Essa união revela que a finalidade do movimento estudantil não está restrita a uma oposição ao sistema de democracia parlamentar ou à grade curricular dos cursos de ensino superior, mas é, sobretudo, uma revolta dos instintos de vida contra os valores familiares e culturais que são administrados pelo aparato para impor conformismo consumista. Essa revolta libidinal-política contra os valores repressivos da sociedade industrial avançada, os quais tem como fio condutor o regime capitalista de produção, também se faz presente na seção “Valores” da *Declaração de Port Huron* que foi fruto de uma convenção realizada pela SDS em 1962:

Nós consideramos os *homens* como infinitamente preciosos e dotados de capacidades não-realizadas para a racionalidade, liberdade e amor. Ao afirmar esses princípios, nós estamos cientes de que agimos contra talvez as concepções dominantes do homem no século XX: que ele é uma coisa a ser manipulada e que ele é inerentemente incapaz de dirigir seus próprios afazeres⁴²³.

⁴²¹ Todd GITLIN, *op. cit.*, p. 188. Texto original: “Some three thousand students attended Ann Arbor’s all-night teach-in; the atmosphere was electric, and copies sprang up on campuses everywhere – even in Europe and Japan. The State Department even agreed to send out speakers, most of whom got trounced. With its emphasis on educational process, its overcoming of barriers between faculty and students, the teach-in was characteristically New Left”.

⁴²² Herbert MARCUSE, “The problem of violence and the radical opposition”, p. 61. Excerto no idioma original: “I should like to say something about the meaning of this tension later, because in my opinion it expresses that fusion of political rebellion and sexual-moral rebellion which is an important factor in the opposition in America”.

⁴²³ Tom HAYDEN et al. *The Port Huron Statement*, p. 51. Grifo do autor. No original: “We regard *men* as infinitely precious and possessed of unfulfilled capacities for reason, freedom, and love. In affirming these principles we are aware of countering perhaps the dominant conceptions of man in the twentieth century: that he is a thing to be manipulated, and that he is inherently incapable of directing his own affairs”.

Figura 9



Disponível em: <http://artofthemooc.org/wiki/university-of-michigan-teach-ins-1965/>. Último acesso em 14/06/2018.

Mais de 200 professores cancelam suas aulas para que mais de 3.000 estudantes pudessem passar a noite em um “teach-in” contra a guerra no Mason Hall do campus Ann Arbor da Universidade de Michigan em 1965. Os “teach-ins” constituíam uma das formas de elevar a consciência dos estudantes ou de qualquer outro indivíduo presente contra a propaganda de guerra do *status quo*. O estilo socrático permitia questionamentos que nem sempre podiam ser feitos em sala de aula.

Em outras palavras, o movimento estudantil norte-americano opõe-se não a um regime político específico, mas ao modo de racionalização do mundo da vida imposto pela sociedade industrial avançada. E, por isso, a práxis desse movimento é muito “diferente da revolução em estágios anteriores da história, [...]”⁴²⁴. O que torna a oposição da Nova Esquerda diferente é que, como expressa Marcuse em *An essay on liberation*, ela “é direcionada contra a totalidade de uma sociedade próspera que funciona bem – um protesto contra essa forma – a forma mercadoria de homens e coisas, contra a imposição de falsos valores e uma moralidade falsa”⁴²⁵.

Desse modo, fica patente que o movimento estudantil tem consciência de que os indivíduos precisam se libertar da desnecessária luta pela pacificação da existência e da indústria de entretenimento para viverem uma existência livre de falsos valores. O progresso capitalista e sua “mídia de massa ajustaram as faculdades emocionais e racionais ao mercado e suas políticas misturam ambas para a defesa de sua dominação”⁴²⁶. O movimento estudantil afrontaria esse progresso e sua mídia na medida em que seus membros se opõem ao modelo de produção da vida material em curso, às imagens comerciais alucinógenas e rejeitando o consumo daquilo que não compõe as necessidades vitais e que, portanto, bloqueia o desenvolvimento de uma existência autônoma. Um “teach-in” sobre a guerra é uma denúncia da totalidade dessa dominação das necessidades e não uma mera crítica sobre os gastos públicos com o orçamento militar. Não é assim um problema técnico a ser resolvido por uma medida parlamentar restritiva desses gastos. A guerra não é nunca tratada como um assunto em si mesmo por esses movimentos, mas como fonte explicativa do todo reificado, cujo combustível é a manipulação instintiva das necessidades.

Em *An essay on liberation*, Marcuse estabelece, como já havia expresso em carta a Adorno e na conferência “The problem of violence and the radical opposition”, para os movimentos de oposição o desenvolvimento de conscientização e de necessidade de recusa nas massas como prioridade no projeto de mudança social da ordem existente. Os movimentos devem assumir um caráter pedagógico em sua oposição contra os valores do regime capitalista de produção e não se organizarem para um levante armado. “Sob essas circunstâncias, a mudança radical na consciência é o começo, o primeiro passo na mudança

⁴²⁴ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 51. Excerto original: “Very different from the revolution at previous stages of history, [...]”.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 51. Texto original: “[...], this opposition is directed against the totality of a well-functioning, prosperous society – a protest against its Form – the commodity form of men and things, against the imposition of false values and a false morality”.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 15. No original: “[...]; its mass media have adjusted the rational and emotional faculties to its market and its policies and steered them to defense of its dominion”.

social da existência: o surgimento do novo sujeito⁴²⁷”. Em “Lukács, Marcuse and after”, artigo publicado em 1991, Tarr observa que o elo entre a mudança na consciência e o nascimento de um novo sujeito aproximaria o pensamento de Lukács e Marcuse. Nesse artigo, Tarr identifica três temáticas que perpassam o pensamento dos dois pensadores contemporâneos. Um desses temas seria essa questão do novo homem. Em seus escritos, Lukács não teria interesse na “restauração dos mundos fechados da Grécia antiga ou medieval⁴²⁸”, pois, “ele percebia como o objetivo último a criação de uma *nova comunidade* e um *novo homem*⁴²⁹”. Tarr também argumenta que Lukács tinha interesse por essa visão de um novo homem, “pelo menos desde 1915 quando em uma carta a Paul Ernst, ele aclamava o ‘novo homem’ de Ropshin (também conhecido como Boris Savinkov)⁴³⁰”. De fato, essa preocupação também se fazia presente no pensamento de Marcuse, mas, a fonte primária, como veremos posteriormente, no último capítulo, era Marx. Para Tarr, Marcuse compreendia que “pela Grande Recusa e pela mudança nas necessidades um novo tipo de ser humano surgiria⁴³¹”. Veremos mais a respeito desse assunto no último capítulo. No momento, nos importa somente continuar descobrindo contra qual tipo de sujeito histórico os membros do movimento estudantil manifestam sua recusa.

Se a condição existente do sujeito é de submissão às necessidades escravizantes da sociedade industrial avançada, o movimento estudantil deve contribuir para o surgimento desse novo sujeito histórico não só com a sua recusa intelectual, mas fazendo dessa recusa uma práxis política, tal qual ocorreu no Maio de 1968 da França em que “uma série de protestos estudantis rapidamente se metaforseou em um ataque geral contra as deficiências e inadequações percebidas da sociedade francesa⁴³²”. Para Wolin, é inegável que a França do pós-guerra teria atingido um alto nível de bem-estar material. Os cidadãos eram bombardeados “com uma gama desconcertante de pseudo-opções: opção cultural, opção vocacional, escolha do modo de vida e escolha de consumo⁴³³”. Porém, dentre essas escolhas,

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 53. Passagem no idioma original: “Under these circumstances, radical change in consciousness is the beginning, the first step in changing social existence: emergence of the new Subject”.

⁴²⁸ Zoltán TARR, “Lukács, Marcuse and after”, p. 57.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 57. Grifos do autor. Texto original: “Instead of the re-establishment of the ancient Greek or medieval closed worlds, he perceived as the ultimate aim the creation of a *new community* and a *new man*”.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 60. Passagem original: “Second, there is the vision of the ‘New Man’ that Lukács yearned for, at least since 1915 when in a letter to Paul Ernst, he hailed Ropshin’s (a.k.a. Boris Savinkov) ‘new man’.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 60. No original: “Marcuse too believed that by the Great Refusal and by changing needs a new human type would emerge”.

⁴³² Richard WOLIN, *The wind from the east*, p. 77. No idioma original: “One of the remarkable aspects of the May uprising was that a series of student protests swiftly metamorphosed into a general assault on the perceived failings and inadequacies of French society”.

⁴³³ *Ibid.*, p. 55. Citação no idioma original: “Conversely, the affluent society of the 1960s presented citizens with a dizzying array of pseudochoices: cultural choice, vocational choice, lifestyle choice, and consumer choice”.

não se apresentava ao público nenhuma opção política, pois, o general DeGaulle ainda permanecia como o chefe maior do país. Além disso, apesar da suposta variedade de opções oferecidas pela sociedade industrial avançada, Wolin comenta que a vida social “tinha coagulado em um acúmulo de rotinas habituais e embrutecedoras – uma condição sagazmente resumida pela frase *metro-boulot-dodo* (metrô-trabalho-dormir)”⁴³⁴. O Maio de 1968 francês foi justamente o questionamento dessa coagulação promovida por uma tecnocracia a serviço de uma economia e cultura política repressivas. Os manifestantes do Maio de 1968 reabilitaram o espaço público que, por um curto período de tempo, não seria mais o do controle, mas o do diálogo de ideias políticas. Em suma, o maio contestou os rumos da vida humana na sociedade capitalista. “O maio de 68 apontou e destacou, nos bastidores da fachada de conforto e racionalidade, os mitos da vida moderna e sua ‘multidão solitária’, na qual os indivíduos não pareciam infelizes mas vivendo no exterior de si mesmos, sob o domínio das coisas”⁴³⁵. Desmascarar esses mitos foi, sem dúvida, o primeiro ato político dessa rebelião, mas o Maio de 68 francês representa, como diz Brossat, “para a história da França, pela primeira vez, essa figura extremamente singular que é a insurreição sem um final com extermínio, isto é, sem banho de sangue”⁴³⁶. Em suas memórias daqueles dias, Brossat alega que todo ato de violência do movimento era esvaziado da tradição de barricada com mortos e feridos em nome da revolução. O movimento estudantil até acreditava, por inspiração em relação ao que acontecia no Vietnã e na América Latina, que ainda era necessário praticar uma política de rua com violência, mas ela não era mais de luta mortal pela emancipação dos grilhões da sociedade capitalista. “Era uma violência que se desdobrava, uma violência que se dissociava dela mesma. Por isso era tão teatral e, principalmente, tão verborrágica”⁴³⁷. Essa teatralização consistia em pedras e gritos desferidos contra os policiais e nada mais. Porém, ela estava cheia de consequências políticas, pois, ela questiona a encenação democrática do voto e a política de partidos. A renúncia da opção pelo levante armado e pelas pilhas de corpos poderia ser explicada pela ideia motriz do movimento estudantil de lutar por uma existência sensível e não pelo poder de Estado?

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 56. Grifos do autor. No texto original: “Social life had congealed into a congeries of stultifying and familiar routines – a condition aptly summarized by the phrase *metro-boulot-dodo* (metro-job-sleep)”.

⁴³⁵ Olgária MATOS, *Adivinhas do tempo: êxtase e revolução*, p. 100.

⁴³⁶ Alain BROSSAT, “Violência e política”, p. 37.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 39.

Figura 10



Disponível em: <http://www.atimes.com/article/how-may-1968-shaped-our-world/>. Último acesso em 14/06/2018.

Em aglomeração na Rue de Rennes em 7 de maio de 1968, os estudantes da Sorbonne não protestam somente contra a escassez de espaços nas bibliotecas das universidades e contra um ensino que forma indivíduos para o mercado. A formação não deve, portanto, ser mais para ser aceita pelo sistema. A indignação se dirige à alienação material dessa sociedade que oprime os seres humanos, isto é, as manifestações são contra uma sociedade em que a gratificação é imposta pela satisfação material e pelo desempenho coordenado.

Antes de prosseguirmos, seria incorreto, como lembra Wolin em seu *The wind from the east*, afirmar que os trabalhadores franceses se negaram a participar das manifestações de revolta do Maio de 1968. Embora os trabalhadores não estivessem na vanguarda das manifestações de rua e tivessem inicialmente hesitado em aderir aos protestos estudantis, principalmente, por conta da influência do Partido Comunista, o qual controlava a Confédération Générale du Travail (CGT) na época e apesar dos trabalhadores terem inicialmente depreciado a insurreição estudantil como uma revolta liderada por “rapazes mimados do papai” (*filis à papa*)⁴³⁸, no fim do mês de maio daquele ano, estes decidem participar de uma grande marcha com os estudantes à frente.

Nos Estados Unidos e na antiga Alemanha Ocidental, Marcuse observa que os estudantes se “deparam com a hostilidade vociferante e frequentemente violenta do ‘povo’ e do trabalho organizado”⁴³⁹, um quadro social totalmente dissonante do francês⁴⁴⁰. Esse fato específico reforça a ideia proposta por Marcuse de que o movimento estudantil precisa ter como meta principal a libertação de consciência da classe trabalhadora e do “povo” das sociedades industriais avançadas, isto é, o movimento deve, para fazer uso das palavras de Marcuse em *An essay on liberation*, “remover o véu tecnológico e ideológico que esconde os traços terríveis da sociedade afluenta”⁴⁴¹. Em *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, Kellner lembra o fato de que, em seus trabalhos, Marcuse “indica que na sua opinião não pode haver revolução sem a classe trabalhadora e nunca afirma ser prova de que a classe trabalhadora seja receptiva ao novo radicalismo”⁴⁴². O tempo gasto nessa tarefa de conscientização política que deve abarcar tanto a classe trabalhadora integrada ao sistema de necessidades coordenadas dessa sociedade quanto estudantes universitários ainda não

⁴³⁸ Richard WOLIN, *The wind from the east*, p. 91. Grifos do autor. Excerto no idioma original: “Heretofore, the Communists had belittled the student insurrection as a revolt led by spoiled ‘daddy’s boys’ (*filis à papa*) – [...]”.

⁴³⁹ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 60. No original: “[...], they meet with the vociferous and often violent hostility of ‘the people’ and of organized labor”.

⁴⁴⁰ Em *An essay on liberation* e em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse ainda trabalha com a tese de integração da maior parte da classe trabalhadora na sociedade capitalista avançada, tornando pouco provável uma revolução a curto prazo, pois, as condições objetivas de bens, lazer e indústria militar atuam contra a formação de uma consciência revolucionária. Seria possível argumentar que as greves de trabalhadores na década de 1960 nos Estados Unidos, tais como a de lixeiros em Memphis (1968), de professores na Flórida (1968) e de mineiros na Virgínia (1969) enfraquecem a tese de Marcuse. Todavia, é preciso salientar que a crítica de Marcuse tem como foco a falta de interesse da maior parte dos trabalhadores pela libertação de um regime econômico repressivo. Não está em questão a paralisação de categorias profissionais por demandas específicas como aumento de salários. A esfera do consumo circunda a vida de todos na sociedade industrial avançada e denota, sem dúvida, uma influência política.

⁴⁴¹ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 61. Texto original: “These changes would lead to an extension and development of consciousness which would remove the ideological and technological veil that hides the terrible features of the affluent society”.

⁴⁴² Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 287. No texto original: “Over and over in essays, lectures and interviews Marcuse indicates that in his view there can be no revolution without the working class, and never claims to see evidence that the working class is responsive to the new radicalism”.

sensibilizados, indo “até as ruas, até as favelas, até a ‘comunidade’⁴⁴³”, sugere que a tarefa do movimento estudantil para Marcuse seria similar àquela da busca pelo conhecimento, cujo objetivo verdadeiro “é transcender (em direção ao mundo do objeto, em direção à realidade) não somente em um sentido epistemológico – como em oposição a formas repressivas de vida – ele é político⁴⁴⁴”. Esse conhecimento é, portanto, completamente distinto daquele que constitui uma força de produção do regime capitalista dominante. E que tipo de conhecimento dominante seria esse que Marcuse questiona, por exemplo, em *Paris lectures at Vincennes University*, mas que também é alvo de sua crítica em *O homem unidimensional?* “Razão funcional é identificada com a razão como tal. Racionalidade funcional com racionalidade como tal. Conhecimento funcional é identificado com conhecimento⁴⁴⁵”. A racionalidade atacada por Marcuse, mas também repudiada pelo movimento estudantil, é aquela que distorce o interesse autêntico dos indivíduos pelo conhecimento que poderia garantir autonomia de pensamento e de intersubjetividade para discussões acerca do destino dos recursos materiais de uma dada sociedade. Em um processo de conscientização política da classe trabalhadora, mostrar-se-ia que o conhecimento não deveria estar confinado àquilo que é funcional para o desenvolvimento econômico da sociedade industrial avançada.

Para que haja uma transformação radical da sociedade, o confronto inicial deve ocorrer primeiramente no terreno da subjetividade. O confronto entre a recusa dos membros dos movimentos de oposição com o sedutor modo de vida repressivo da sociedade industrial avançada deve transparecer, em um primeiro momento, no interior do campo teórico. Se a sociedade livre pode ser imaginada pela razão, então, parece plausível afirmar que uma práxis pode ser gerada para construí-la. “A base para a construção da ponte entre o ‘deve’ e o que ‘é’, entre teoria e prática, está colocada dentro da própria teoria⁴⁴⁶”. Marcuse acredita que o movimento estudantil pode efetuar essa ponte entre teoria e práxis e mesmo assim, como vimos no início deste subtítulo, não ser considerado revolucionário. Na ausência de uma classe trabalhadora com potencial revolucionário, “o trabalho preparatório de educação política de tais grupos como os de estudantes assume um sentido de extrema relevância⁴⁴⁷”.

⁴⁴³ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 62. Frase original: “The educational demands thus drive the movement beyond the universities, into the streets, the slums, the ‘community’”.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 61-62.

⁴⁴⁵ Herbert MARCUSE, *Paris lectures at Vincennes University*, 1974, p. 16. Texto original: “Functional reason is identified with reason as such. Functional rationality with rationality as such. Functional knowledge is identified with knowledge”.

⁴⁴⁶ Idem, *An essay on liberation*, p. 61. Texto original: “The groundwork for building the bridge between the ‘ought’ and the ‘is’, between theory and practice, is laid within theory itself”.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 8. No original: “[...], the preparatory educational political work of such groups as these students assumes all-important significance”.

Em “Lecture on education, Brooklyn College”, palestra proferida no Brooklyn College em 1968, Marcuse já coloca como tarefa – por sua dinâmica própria segundo ele – da educação “*ir para além da sala de aula, para além da universidade, em direção à dimensão política, em direção à dimensão moral, instintiva. Educação do homem por inteiro, mudando sua natureza!*”⁴⁴⁸. Para se contrapor a uma educação que objetiva dotar o indivíduo de habilidades “para executar de forma mais ou menos feliz as funções que eles devem executar *nesta sociedade*”⁴⁴⁹, é preciso uma educação que liberte o corpo e a mente das falsas necessidades. É necessário, portanto, evitar “estender essa educação ‘vocacional’ para as ‘massas’”⁴⁵⁰. Em palestra de 1975, um ano após as *Paris lectures*, Marcuse reitera que a educação política deve ultrapassar os rumos das faculdades e a estratégia recomendada de ação é o trabalho comunitário em pequenos grupos, o qual, segundo ele, “é facilmente ridicularizado pelos super-radicais como ‘trabalho social’ para o status quo”⁴⁵¹. E a importância da educação política se deve ao fato de que “não há massas capazes e dispostas a segui-lo, mas é o fermento de esperança nas sufocantes metrópoles capitalistas dominantes: o movimento é testemunho da verdade da alternativa – a necessidade real e a possibilidade real de uma sociedade livre”⁴⁵². Por educação política, entenda-se, portanto, elevar a consciência a nível atuante. O que se almeja para o indivíduo com esse avanço da consciência não é a luta por reconhecimento via reforma da legislação, mas de estabelecer para a consciência a gratificação livre como meta e o bem de todos da espécie humana e animal. Por envolver estudantes e o ensino superior, a educação pela qual Marcuse julga vital combater é aquela para a morte e a que deve ocupar mais espaço é a das humanidades. Na educação para a libertação, a vanglória da história dos opressores aparece como derrota para o todo da humanidade. Não haveria assim triunfo da razão para a humanidade como um todo, mas tão somente para os donos do capital. Em “Lecture on education, Brooklyn College”, Marcuse nos apresenta o tipo de conhecimento que os estudantes devem priorizar em sua formação:

⁴⁴⁸ Herbert MARCUSE, “Lecture on education, Brooklyn College, 1968”, p. 35. Grifos do autor. Excerto original: “By its own inner dynamic, education thus *leads beyond the classroom, beyond the university, into the political dimension, and into the moral, instintual dimension. Education of the whole man, changing his nature!*”

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 35. Grifo do autor. Passagem original: “[...], it is no longer sufficient to educate *individuals* to perform more or less happily the functions they are supposed to perform *in this society*, [...]”.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 35. No original: “[...], to extend this ‘vocational’ education to the ‘masses’”.

⁴⁵¹ Idem, “Lecture on higher education and politics, Berkeley, 1975”, p. 43. Texto original: “‘Community work’, based on grass roots discontent is easily ridiculed by the super-radicals as ‘social work’ for the Establishment”.

⁴⁵² Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 60. Texto original: “[...], the student movement is not a revolutionary force, perhaps not even an avan-garde so long as there are no masses capable and willing to follow, but it is the ferment of hope in the overpowering and stifling capitalist metropolises: it testifies to the truth of the alternative – the real need, and the real possibility of a free society”.

Deveria haver o ensino e pesquisa intensivo dos movimentos e teoria críticas, radicais na história, literatura, filosofia, incluindo os heréticos e outros movimentos perseguidos, marxismo e a história do socialismo, teorias ‘utópicas’ (Fourier!), anarquismo e surrealismo. E, em contraste, deveria haver análise crítica do fascismo, imperialismo e outros parecidos⁴⁵³.

Esse conteúdo pedagógico é expressão explícita do pensamento negativo que, escreve Leiss, Ober e Sherover em “Marcuse as teacher”,

opõe-se ao autocontentamento do senso comum que está tão propenso a abraçar o dado e aceitar o fato estabelecido. O pensamento negativo não pode parar na apresentação dos fatos, mas deve julgar esses fatos e indicar as possibilidades objetivas para a transcendência deles; ele exige que o pensamento compreenda as causas históricas da dominação presente em todas as suas manifestações empiricamente observáveis⁴⁵⁴.

A educação para a recusa é assim, desde o princípio, caracterizada por uma relação entre liberdade individual e universal social. Ou seja, a liberdade individual dos membros dos movimentos de oposição deve conter, na prática cotidiana do tempo presente, os elementos emancipadores de uma sociedade livre do capitalismo. “[...]; por outras palavras, a liberdade (recusa) individual deve incorporar o *universal* no protesto particular e as imagens e valores de uma futura sociedade livre devem aparecer nas relações pessoais dentro de uma sociedade não-livre⁴⁵⁵”. Com a exposição dessa unidade necessária entre particular e universal, Marcuse pretende alertar para os perigos de afastamento e despolitização dos indivíduos ou grupos de oposição como os beatniks. O risco é dos indivíduos renunciarem à luta por liberdade em sociedade pela facilidade da fuga. “A consciência do fato brutal de que, numa sociedade sem liberdade, nenhum indivíduo e nenhum grupo particular pode ser livre, deve estar presente em todos os esforços para criar condições de uma recusa efetiva do ‘Establishment’⁴⁵⁶”. Se o universo político “é o único onde a liberdade pode ser alcançada⁴⁵⁷”, como Marcuse declara

⁴⁵³ Idem, “Lecture on education, Brooklyn College, 1968”, p. 37. Citação no idioma original: “There should be the intensive teaching and research of the critical, radical movements and theories in history, literature, philosophy, including heretic and other persecuted movements, Marxism and the history of socialism, ‘utopian’ theories (Fourier!), anarchism, and surrealism. And in contrast, there should be the critical analysis of fascism, imperialism, and the like”.

⁴⁵⁴ William LEISS; John D. OBER; Erich SHEROVER, “Marcuse as teacher”, p. 424.

⁴⁵⁵ Herbert MARCUSE, *Contra-revolução e revolta*, p. 55. Grifo do autor.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 55.

em *Contrarrevolução e revolta*, os membros esclarecidos da oposição devem se mobilizar racionalmente e sensivelmente para a ação política. “Por exemplo, a revolução sexual não é revolução se não se converter numa revolução do ser humano, se a libertação sexual não estiver em completa convergência com a moralidade política⁴⁵⁸”. Caso contrário, esses movimentos se mostram, como Marcuse repudia em *Contrarrevolução e revolta*, “apenas como o inverso do positivo⁴⁵⁹” e não como a negação qualitativa da ordem repressiva existente, isto é, esses movimentos não representariam aquilo que “deve ser” a existência do homem e do todo social. Para que a revolução sexual se convertesse numa revolução do ser humano e, logo, assumisse contornos políticos, ela teria que articular os instintos para a preservação da vida, isto é, mobilização contra uma sociedade que coisifica *Eros* na indústria do entretenimento e que não hesita em estabelecer políticas predatórias para o ser humano. Se essa revolução do ser humano tem a ver, como Marcuse afirma em conversa com Habermas, Lubasz e Spengler, com “uma modificação da estrutura instintiva que faça com que a energia destrutiva esteja mais e mais a serviço da energia erótica até que a quantidade se transforme em qualidade e as relações humanas (entre os homens e com a natureza) se abram para a satisfação e o prazer⁴⁶⁰”, então, parece haver menos motivos para crer que a violência na oposição poderia operar a mudança qualitativa da natureza humana.

Seria possível questionarmos se a ausência de apoio das massas ao movimento estudantil e outros de contestação na década de 1960 poderia ser explicada pela dissonância entre o nível de consciência da maior parte da população e as condições objetivas, isto é, as condições subjetivas estariam um passo atrás das condições objetivas. Nesse caso, o que justifica a tese de dominação das massas seria justamente a correspondência da consciência conformista dessa maioria com as condições objetivas. Diferentemente dessa maioria integrada, é instrutivo apreender que o que inexiste no movimento estudantil é essa conformidade com os ditames da sociedade industrial avançada e, por conseguinte, inexiste no âmago do movimento o sentimento de impotência diante dessas condições porque a sua consciência radical “está à frente das condições objetivas. Ela projeta potencialidade nas condições objetivas. Ela antecipa possibilidades ainda não realizadas⁴⁶¹”. O que o movimento estudantil e outros possuem é uma consciência radical que suplanta determinações das condições materiais de vida existentes. Não é, portanto, viável, pois, seria antidialético

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁶⁰ Herbert MARCUSE, “Teoría y política”, p. 34.

⁴⁶¹ Idem, *Paris lectures at Vincennes University, 1974*, p. 18. Citação no idioma original: “[...], the radical consciousness is way ahead of the objective conditions. It projects potentiality in the objective conditions. It anticipates possibilities not yet realized”.

estabelecer uma práxis para mudar a situação de dominação da natureza humana sem a compreensão adequada das condições objetivas e das possibilidades de libertação presente, pelo menos, em estado de germinação no interior da realidade concreta. O fundamental a ser retido nesse momento sobre o poder dessa consciência radical que Marcuse identifica no movimento estudantil é que a práxis deve emanar da reflexão e, ao mesmo tempo, que só essa consciência estabelece a relação adequada entre condições subjetivas e objetivas, isto é, entre teoria e práxis.

Ao examinarmos a consciência radical que Marcuse destaca como a virtude suprema do movimento estudantil, notamos que o assunto coincide historicamente com uma crise de organização e de politicização que atinge a SDS a partir de 1965. É irresistível não pensar que a insistência de Marcuse pela educação política da consciência não tem vínculo com essa crise visto que, na época, o movimento corria o risco de diluir-se em puro ativismo de momento com práticas, às vezes, até mesmo violentas, centralizado em apenas uma causa e assim exaurir-se ao invés de fortalecer o sentimento de solidariedade, necessário para uma transformação social radical. Para autores como Breines e Klatch, a crise na SDS tem como pano de fundo um choque de gerações. Os veteranos carregavam uma formação política da consciência e não manifestavam uma aversão a estruturas organizacionais. Já os novos membros teriam sido atraídos pelos protestos contra a Guerra do Vietnã realizados pelo movimento e outras atividades da SDS divulgadas pela mídia e, por conseguinte, não possuíam conhecimento dos valores da Nova Esquerda e nem eram oriundos de famílias politizadas. Muitos jovens aderiam ao movimento desconhecendo intersubjetivamente o ponto central da luta pelo fato de interpretá-la por si mesmos tendo como parâmetro o calor do momento ou, em outros casos, segundo a vanglória pessoal, dificultando a constituição de um sentimento de pertencimento coletivo e, dessa forma, terminam por prejudicar a luta por uma sociedade qualitativa. É, por essa razão, que Marcuse acredita ser necessário construir uma ponte entre as finalidades abrangentes dos movimentos de contestação e as experiências privadas que os indivíduos têm da repressão. Uma luta social significa transposição de intenções individuais, isto é, as finalidades individuais estão predispostas para uma universalização social. Sem a educação política, como poderiam os estudantes levarem adiante o projeto de pequenos grupos visitando comunidades para despertar a consciência de seus habitantes e com coordenação gradual até atingir uma escala de massa como acalenta o próprio Marcuse?

Esses novos membros da SDS demonstravam assim pouco interesse pela ideia de que a formação teórica deve preceder a práxis. “Já em 1964, Sara Murphy tinha apontado para a

surpreendente falta de sofisticação política e conhecimento entre os recrutas mais jovens e recém-chegados. Ela observou uma crescente tendência para a ação com pouco interesse em formação [...] ⁴⁶²”. Para remediar a situação, em conferência organizada pela SDS em dezembro de 1965 e realizada em Champaign-Urbana, Illinois, os membros mais antigos da organização assumem o compromisso de implantar programas de formação para fortalecer o movimento estudantil SDS, atividade esta que certamente contaria com o aval de Marcuse.

Se a violência empregada pelo movimento estudantil é de resistência e se o papel do movimento no processo de transformação qualitativa da sociedade industrial avançada teria que ser pedagógico no sentido de “ativar a consciência da população, inicialmente para eliminar as necessidades mais óbvias tais como a falta de higiene básica ⁴⁶³” por meio de visitas residenciais e ocupação das ruas, parece ficar mais claro as perspectivas que Marcuse têm sobre os movimentos de protesto dos anos de 1960.

A seguir, veremos uma reflexão de Marcuse sobre as condições históricas que delineiam uma situação revolucionária e, a partir dessa reflexão, tomaremos contato com mais razões que desfavorecem uma ação do movimento estudantil na forma de luta armada contra as instituições da sociedade industrial avançada. No próximo subtítulo, será possível compreender melhor a argumentação apresentada por Marcuse sobre o papel que o movimento estudantil deveria exercer na luta por uma sociedade livre. A estratégia de protesto político para uma mudança social radical foi exposta, mas ainda cabe analisarmos mais atentamente os limites da política de confronto com o *status quo* da sociedade industrial avançada.

⁴⁶² Wini BREINES, *Community and organization in the New Left, 1962-1968*, p. 91. Texto original: “As early as 1964 Sara Murphy had pointed to the astonishing lack of political sophistication and knowledge among younger and newer recruits. She observed a growing trend toward action with little interest in learning and understanding [...]”.

⁴⁶³ Herbert MARCUSE, “The problem of violence and the radical opposition”, p. 63. Texto original: “Students go into poor districts in order to activate the consciousness of the inhabitants, initially to eliminate the most obvious needs, such as the lack of the most primitive hygiene, etc”.

4.3 VIOLÊNCIA INSTITUCIONAL E REVOLUCIONÁRIA

Em “Ética e revolução”, Marcuse levanta uma questão que pode ser considerada como eixo temático dessa conferência proferida em 1964. Essa questão norteadora de sua argumentação se refere ao emprego da violência revolucionária como meio legítimo de expansão do espaço de liberdade para além dos limites estabelecidos pelos interesses econômicos do regime capitalista de produção. A violência revolucionária estaria assim delimitada por contornos bem específicos, isto é, ela só seria válida na medida em que libertasse o homem da opressão. Parte-se do princípio de que um grau mais elevado de liberdade e felicidade não pode ser atingido por meio dos dispositivos jurídicos e econômico-políticos da democracia parlamentar da sociedade industrial avançada senão por intermédio de uma revolução. Nessa conferência, a definição que Marcuse apresenta para o conceito de revolução implica “a queda de um governo e de uma constituição legalmente estabelecidos por uma classe social ou um movimento com o objetivo de transformar tanto a estrutura social quanto a política⁴⁶⁴” e essa mudança em direção a uma existência social qualitativa dependeria do uso da violência para concretizar-se. Considera-se, portanto, que haja critérios racionais que possam determinar a dissolução de uma organização social repressiva em vista da possibilidade de construção de outra que tenha mais êxito em oferecer liberdade e felicidade autênticas para o todo. Esses critérios racionais devem ter como base os padrões éticos e morais de um contexto histórico específico. Ou seja, os critérios não são meramente abstratos, sob pena de invalidação da própria ação revolucionária. Se os padrões éticos e morais não forem considerados em sua historicidade, eles “permanecem como abstrações sem sentido⁴⁶⁵”. Para Marcuse, o direito moral de um movimento se rebelar contra uma ordem estabelecida específica precisa estar alicerçado racionalmente, isto é, “um movimento revolucionário deve ser capaz de dar fundamentos racionais às suas chances de captar as possibilidades reais da liberdade e da felicidade humanas⁴⁶⁶”. Esse requisito é relevante porque, sem a avaliação racional dos fatos históricos, toda ação violenta pode acabar sendo aceita *a priori* para, segundo Marcuse, “sancionar toda modificação introduzida dessa maneira, quer a direção dessa modificação fosse progressiva ou regressiva, emancipadora ou escravizadora⁴⁶⁷”.

⁴⁶⁴ Herbert MARCUSE, “Ética e revolução”, p. 138.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 139.

Do ponto de vista da teoria social e política, Marcuse destaca que tanto em Robespierre quanto na teoria marxista a violência revolucionária não é outra coisa senão uma reação à violência institucional das classes dominantes que defende seus interesses particulares contra as massas oprimidas. “Aqui, a violência, a violência revolucionária aparece não só como meio político mas como dever moral⁴⁶⁸”. Entretanto, a violência como meio precisa estar adequada à dignidade da finalidade. A violência revolucionária é resultado de um processo de desenvolvimento social anterior de opressão. Na medida em que as classes dominantes não manifestam interesse pelas reivindicações do proletariado, elas não “abandonariam voluntariamente sua posição⁴⁶⁹”. Se as classes dominantes não hesitariam em lançar mão da violência para reprimir o levante do proletariado, Marcuse argumenta que “a violência revolucionária seria a defesa contra a violência contra-revolucionária⁴⁷⁰”. A violência revolucionária é, por natureza, concebida em seu texto como contraviolência a favor do proletariado, mas, nesse conceito, a ditadura do proletariado, como ressalta Marcuse, “deve durar enquanto o poder das antigas classes dominantes impedir ainda a construção da sociedade socialista; após sua derrota o aparelho de repressão deve parar⁴⁷¹”. Essa ideia guarda uma similitude com o pensamento de Marx sobre o tema. Em *Marx, manual de instruções*, Bensaïd esclarece que o conceito de ditadura que Marx utiliza em *As lutas de classes na França* tem o sentido de poder delegado e “limitado ao tempo para enfrentar uma situação de emergência⁴⁷²”. Se a comuna era para Engels a expressão da ditadura do proletariado, ela personificava o poder político nas mãos do proletariado. Para Bensaïd, essa ditadura “não tem nada de um poder arbitrário e despótico. Ela é apenas o exercício do poder constituinte inalienável de um povo soberano⁴⁷³”. Seguindo os passos da tradição teórica marxista, notamos aqui que a violência é, mais uma vez, posta como fator determinante de mudança estrutural radical da sociedade capitalista. A violência só seria, então, verdadeira para a oposição, isto é, libertadora se fosse, em primeiro lugar, para a consciência dos indivíduos libertação e se sua aplicação na realidade exterior à individualidade dos sujeitos permitisse alcançar a existência livre enquanto objetividade da razão.

A liberdade e a felicidade estariam assim no âmago da motivação que conduz às revoluções históricas e se são conceitos históricos, eles envolvem, segundo Marcuse, “até

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁷² Daniel BENSAÏD, *Marx, manual de instruções*, p. 84.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 85.

mesmo a negação dos modos de vida estabelecidos⁴⁷⁴”. Em nome de um estágio superior de liberdade ou contra um nível restrito de liberdade, o choque das forças subalternas com o poder estabelecido parece ser inevitável e esse seria, portanto, o pano de fundo que justificaria o emprego da violência revolucionária. É interessante notar que essa violência, como vimos no parágrafo anterior, seria considerada como contraviolência por Marcuse visto que o *status quo* da ordem social dominante já faria uso ativo de violência para defender seus interesses.

Antes de prosseguirmos, julgamos necessário realizar uma breve incursão em alguns textos de Marx e Engels para descobrirmos se a violência é medida necessária para a revolução proletária ou se ambos consideram que as circunstâncias históricas podem permitir uma transformação radical da sociedade com luta, mas sem o uso da violência para tal fim.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 142.

4.4 MARX, ENGELS E O FIM DA OPRESSÃO BURGUESA

Em *O 18 brumário de Luís Bonaparte*, Marx se dedica, sobretudo, ao trabalho de reflexão sobre o golpe de Estado de Luís Bonaparte em 1851, mas também a criticar a democracia burguesa por criar leis que asseguram os interesses da classe dominante. O direito de livre associação está garantido pela Constituição francesa de 1848, mas, como observa Marx, “ela proibiu ‘aos outros’ essas liberdades ou lhes permitiu gozá-las sob condições que implicavam outras tantas armadilhas policiais, isso sempre ocorreu apenas no interesse da ‘segurança pública’, [...]”⁴⁷⁵.

O aparelho estatal atende assim aos interesses materiais da burguesia francesa na medida em que esta última “suplementa na forma de vencimentos estatais o que não consegue amealhar na forma de lucro, juros, rendas e honorários”⁴⁷⁶, e, por outro lado, esse aparelho é utilizado pela burguesia para “paralisar os órgãos autônomos de movimento da sociedade, quando não a amputá-los completamente”⁴⁷⁷. Vale lembrar aqui que esses interesses da ordem dominante podem ainda assumir o caráter de lei natural como nos lembram Marx e Engels em *Lutas de classes na Alemanha*, escritos entre 1848 e 1850. Por sua vez, o Estado burguês inglês não explica o pauperismo como consequência das relações desiguais entre capitalismo e trabalhadores, mas situa as anomalias sociais “no âmbito das leis da natureza, que não recebem ordem do governo humano, ou no âmbito da *vida privada*, que é independente dele, ou ainda no âmbito da impropriedade da administração, que é dependente dele”⁴⁷⁸. Em outras palavras, “para a Inglaterra a miséria está fundada na *lei da natureza*, segundo a qual a população constante e obrigatoriamente extrapola os meios de subsistência”⁴⁷⁹. Outra explicação para o pauperismo e que não se encontra nada distante da ideia de lei natural seria a má vontade inata dos pobres. E esse espírito de malevolência natural seria reforçado pela existência de abrigos para os pobres, administrados pelo poder público. Nesses termos, o parlamento inglês consideraria o pauperismo como, acusam Marx e Engels, “a *miséria infligida a si mesmo pelo trabalhador*, não devendo, em consequência, ser prevenido como um infortúnio, mas reprimido e punido como um crime”⁴⁸⁰. Se a pobreza dos trabalhadores advém de um estado natural, como pensa a classe burguesa, então, ficaria permanentemente vedada à classe trabalhadora o direito de insurgência. A ideia de que haveria um ciclo natural

⁴⁷⁵ Karl MARX, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, p.42. Grifo do autor.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁷⁸ Karl MARX e Friedrich ENGELS, *Lutas de classes na Alemanha*, p. 38.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 38. Grifo dos autores.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 34. Grifos dos autores.

que predetermina estamentalmente a exploração da mão de obra das camadas desprivilegiadas da sociedade oferece a justificativa para o uso de violência institucional contra os oprimidos em caso de revolta. Contestando a premissa de M. Dühring de que a violência política é a “causa decisiva do Estado econômico”⁴⁸¹, Engels alega que a violência está “sujeita ao estado econômico; como não apenas a produção, mas também o manejo do instrumento da violência no mar, o barco de guerra, tornou-se ele próprio, um ramo da indústria moderna”⁴⁸². Mas Engels também afirma, nessa mesma obra, que a violência pode ter um papel revolucionário na história. “[...]; que seja o instrumento graças ao qual, o movimento social importe e reduza a pedaços formas políticas entorpecidas e mortas – [...]”⁴⁸³. Ou seja, admite-se que a violência seja elemento inerente à natureza dos processos de revolução social assim como a criação de um Estado depende amplamente do recurso à violência. Entretanto, esta última é quase sempre considerada tolerável e imaculada por garantir a proteção e coesão do corpo social ou instauração de uma ordem social enquanto que a primeira seria agressiva e rotulada como anti-ordem. Marx também lembra que os homens “fazem a sua própria história”⁴⁸⁴ mesmo que não a façam “de livre e espontânea vontade, pois, não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”⁴⁸⁵. Com esse tipo de reflexão, Marx rompe com a ideia de narrativa teleológica e passa a advogar uma concepção de história aberta, isto é, de um progresso que não é predeterminado e que, por esse motivo, permite que a prática arbitre, como afirma Bensaïd, “entre vários possíveis”⁴⁸⁶. Não ter o direito de escolha das circunstâncias não impede que os indivíduos oprimidos “possa escolher quando e como agir dentro dos limites impostos pelas circunstâncias”⁴⁸⁷. No prefácio da primeira edição de *O capital*, Marx já afirma que “o processo de subversão tornou-se palpável”⁴⁸⁸ na Inglaterra, mas que, no continente europeu, o levante poderá “mover-se em formas mais brutais ou mais humanas, segundo o grau de desenvolvimento da própria classe operária”⁴⁸⁹. Não há dúvida de que, para Marx, a missão histórica do proletariado “é a derrubada do modo de produção capitalista e a abolição final das classes”⁴⁹⁰. Porém, o fim desse modo poderia ser concretizado por vias distintas da

⁴⁸¹ Friedrich ENGELS, *O papel da violência na história*, p. 31.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 31.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁸⁴ Karl MARX, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, p. 25.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁸⁶ Daniel Bensaïd, *Marx, manual de instruções*, p. 67.

⁴⁸⁷ Rustam SINGH, “Status of violence in Marx’s theory of revolution”, p. 15. Trecho no original: “[...], yet they can choose as to when and how to act within the limits imposed by circumstances”.

⁴⁸⁸ Karl MARX, *O capital* – vol. I, p. 19.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 24.

luta armada. O próprio Marx não descartava essa possibilidade, pelo menos no caso da Inglaterra, como relata Engels no fim do prefácio da edição inglesa, datado de 1886. A questão é que Engels salienta que Marx não acreditava que “as classes dominantes da Inglaterra se submetessem a essa revolução pacífica e legal sem tentar uma *proslavery rebellion*⁴⁹¹”. Em “Status of violence in Marx’s theory of revolution”, artigo publicado em 1989, Singh comenta o posicionamento de Marx e Engels acerca da ação do proletariado da seguinte forma:

Marx e Engels viam o uso de métodos pacíficos ou violentos essencialmente como uma questão de estratégia e tática para alcançar o objetivo da revolução socialista. Quais métodos seriam usados deveriam ser determinados em grande parte pelas condições históricas e sociais de um dado lugar e tempo⁴⁹².

Em ambas as possibilidades, o que fica nítido é que não haveria, portanto, espaço para passividade.

A avaliação de Marx do fracasso da Revolução de Fevereiro de 1848 em seu *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* parece ajudar a esclarecer a relevância do cálculo histórico para a práxis de mudança estrutural radical da sociedade e, ao mesmo tempo, revela a fonte marxiana que provavelmente teria inspirado o ensaio “Ética e revolução” de Marcuse. Marx alega que o ataque-surpresa contra a antiga sociedade foi considerado pelo povo “como um feito que teria inaugurado uma nova era na história mundial⁴⁹³”. Contudo, um olhar retrospectivo para o evento, como faz Marx tomando a data de 2 de dezembro de 1851 como referência, demonstra que a revolução foi sabotada. “A própria *sociedade* deveria ter conquistado para si mesma um novo conteúdo, em vez disso, foi meramente o *Estado* que retornou à sua forma mais antiga, ao domínio despididamente simples da espada e da batina⁴⁹⁴”. Daí, contra a sabotagem, Robespierre defendia que a república usasse o terror, isto é, “a arma do déspota na guerra contra o despotismo⁴⁹⁵”, pois, “o terror defende a

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 36. Grifo do autor.

⁴⁹² Rustam SINGH, *op. cit.*, p. 18. No original: “Marx and Engels viewed the use of violent or peaceful methods essentially as a matter of strategy and tactics to achieve the goal of socialist revolution. What methods were to be used was to be determined largely by the social and historical conditions of a given place and time”.

⁴⁹³ Karl MARX, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, p. 29.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 29. Grifos do autor.

⁴⁹⁵ E. V. WALTER, “Policies of violence from Montesquieu to the terrorists”, p. 131. Texto original: “In using terror, Robespierre argues, the Republic is enlisting the weapon of the despot in the war against despotism”.

revolução⁴⁹⁶”. Apesar do retrocesso, Marx argumenta que lições e experiências que deveriam ter precedido a Revolução de Fevereiro foram aprendidas, “caso esta pretendesse provocar mais do que um mero abalo na superfície⁴⁹⁷”. Em seu *Estado e revolução*, Lenin revela que *O 18 de brumário* de Marx é uma crítica às revoluções anteriores que “não fizeram senão aperfeiçoar a máquina governamental, quando o necessário é abatê-la, quebrá-la⁴⁹⁸”.

A lição que podemos depreender dessas passagens é que um levante do proletariado pode não ser bem sucedido, mas mesmo assim Marx acreditava que a derrota poderia produzir um progresso na consciência que conduziria futuramente a uma revolução proletária. Todavia, o *18 de brumário* também nos ensina outra lição. A revolução radical deve destruir a máquina do Estado. “Os partidos que lutaram alternadamente pelo poder consideravam a tomada de posse desse monstruoso edifício estatal como a parte do leão dos despojos do vencedor⁴⁹⁹”. Em outras palavras, o levante do povo não deve ter como fim apoderar-se do aparato burocrático estatal, mas destruí-lo para que haja revolução. Bensaïd argumenta que, em *A guerra civil na França*, Marx se coloca contra o poder estatal centralizado e que ele “defende uma descentralização solidária, na perspectiva de uma aliança entre os camponeses dominados por Paris e os trabalhadores parisienses oprimidos pela relação provincial: [...]”⁵⁰⁰. Para Singh, Marx está defendendo “o uso da força durante o período de reorganização do Estado⁵⁰¹”. E, por força, não parece haver outro sentido aqui senão o de luta violenta. Em *The furies: violence in the French and Russian revolutions*, Mayer demonstra que teoricamente e, na prática, que os conceitos de força e violência “são construídos como opostos⁵⁰²”, mas ele também admite que as fronteiras entre os dois estão constantemente sob revisão. A distinção mais comum entre força e violência é a de que a primeira, segundo, Mayer foi concebida “como organizada, controlada e limitada de acordo com normas e convenções legais⁵⁰³”. A segunda é vista como causadora de desordem e “seus agentes sendo movidos por impulsos e paixões indisciplinados⁵⁰⁴”. Se o conceito de *Gewalt* tem tanto a conotação de força e

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 131. No original: “In the service of the Republic, terror defends the revolution, [...]”.

⁴⁹⁷ Karl MARX, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, p. 29.

⁴⁹⁸ V.I. LENIN, *O Estado e a revolução*, p. 48.

⁴⁹⁹ Karl MARX, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, p. 141.

⁵⁰⁰ Daniel Bensaïd, *Marx, manual de instruções*, p. 81.

⁵⁰¹ Rustam SINGH, *op. cit.*, p. 15. Passagem original: “In other words, he is advocating its use during the period of the reorganization of the state”.

⁵⁰² Arno J. MAYER, *The furies: violence and terror in the French and Russian revolutions*, p. 74. Texto original: “Both conceptually and in practice, force and violence are construed as opposites, though the boundaries between them are forever being tested, contested, and adjusted”.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 74. Sentença original: “Force is conceived as organized, controlled, and limited, in accordance with legal norms and conventions”.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 74. No original: “By contrast, unlawful violence is widely perceived to be frenzied, shapeless, and disorderly, its agents being moved by undisciplined impulses and passions”.

violência para Marx e Engels, a distinção não se sustenta visto que, segundo Mayer, “eles consideravam a violência como sendo mais visível na acumulação econômica primitiva e no sistema colonial, embora Marx também a considerasse ‘a meia esposa de toda velha sociedade que está prenha com uma nova’⁵⁰⁵”. A violência é assim uma força usada pela burguesia, mas também pode ser a força capaz de operar a transição para a sociedade socialista. Nas *Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’* de 1844, Marx mostra como o proletariado da Silésia se rebela não em busca do direito de participação na democracia parlamentar burguesa, mas contra os instrumentos de repressão do capitalista como a propriedade privada dos meios de produção e essa revolta ocorre “de maneira contundente, cortante, resoluta e violenta”⁵⁰⁶. Nesse texto, Marx chega até mesmo a afirmar que a revolta dos trabalhadores da Silésia seria superior àquela de trabalhadores franceses e ingleses porque não

são destruídas apenas as máquinas, essas rivais dos trabalhadores, mas também os *livros contábeis*, os títulos de propriedade, e, ao passo que todos os demais movimentos se voltaram apenas contra o *industrial*, o inimigo visível, este movimento se voltou simultaneamente contra o banqueiro, o inimigo oculto⁵⁰⁷.

Marx não tem dúvida de que a revolução proletária é o caminho para o florescimento da sociedade socialista. “A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas – é um *ato político*. No entanto, sem revolução o *socialismo* não poderá se concretizar. Ele necessita desse *ato político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*”⁵⁰⁸. Com base nos textos de Marx e Engels, em 1917, Lenin não vê outro meio para a libertação dos explorados que não seja a ação violenta da massa oprimida. “[...], é claro que a libertação da classe oprimida só é possível por meio de uma revolução violenta e da supressão do aparelho governamental criado pela classe dominante e que, pela sua própria existência, ‘se afasta’ da sociedade”⁵⁰⁹. E a teoria da revolução violenta foi desenvolvida por Marx e Engels, segundo Lénin em *O Estado e a revolução*, “por uma forma detalhada e concreta, estudando separadamente cada situação revolucionária e analisando as

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 77. Citação original: “[...], they considered violence to be the most evident in primitive economic accumulation and the colonial system, though Marx also deemed it ‘the midwife of every old society which is pregnant with a new one’”.

⁵⁰⁶ Karl MARX, “Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’”, p. 44.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p.44. Grifos do autor.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 52. Grifos do autor.

⁵⁰⁹ V. I. LENIN, *O Estado e a revolução*, p. 28.

lições fornecidas pela experiência de cada revolução em particular⁵¹⁰”. A derrubada da sociedade capitalista exploradora pressupõe assim uma avaliação histórica das circunstâncias vigentes e até mesmo dos sacrifícios a serem feitos. Para atingir o estágio de luta pelo fim da sociedade opressiva em prol de uma nova sociedade, essa avaliação requer acúmulo de experiências e, para Marx, o agente que deve fundamentalmente acumulá-las é o proletariado. Tomando como objeto de análise a desarticulação dos trabalhadores alemães e a crença destes na liderança dos democratas pequeno-burgueses, Marx e Engels explicam que Moll, enviado do Comitê Central em 1848/1849, fracassou em convencer esses trabalhadores a reorganizarem a Liga dos Comunistas porque “os trabalhadores alemães ainda não tinham acumulado experiências suficientes⁵¹¹” e porque “a insurreição de maio passado a interrompeu⁵¹²”.

Diante desse quadro de exclusão social brutal das classes desfavorecidas dos assuntos públicos, exposto por Marx no *18 brumário*, Marcuse alega que “a violência revolucionária foi na maioria das vezes eficazmente justificada como contraviolência, quer dizer, como violência necessária para garantir formas superiores de liberdade contra a resistência das formas estabelecidas⁵¹³”. A ética da revolução reside assim no choque entre interesses estabelecidos e sagrados da classe dominante, isto é, entre “o direito do que *é*, da coletividade estabelecida, [...]”⁵¹⁴ e “o direito daquilo que pode e talvez *devesse* ser, porque a dor, a miséria e a injustiça podem assim diminuir, supondo-se sempre que essa chance possa ser justificada como uma possibilidade real⁵¹⁵”. A invocação do critério racional em “Ética e revolução” tem certamente como propósito avaliar esse possível choque, em algum período histórico, entre as duas forças sociais antagônicas dentro da ordem estabelecida do ponto de vista da chance real de concretização da mudança social qualitativa. Essa avaliação racional sobre a chance significa mobilizar as faculdades da razão para a realização de um “cálculo histórico”, isto é, “avaliar as chances de uma sociedade futura em face das da sociedade existente no que se refere ao progresso humano, quer dizer, o progresso técnico e material deve ser empregado para aumentar a liberdade e a felicidade individuais⁵¹⁶”. Assim como em Marx e Engels, não encontramos em Marcuse um determinismo em relação aos papéis a serem desempenhados pela oposição na luta por emancipação.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁵¹¹ Karl MARX e Friedrich ENGELS, “Mensagem do Comitê Central à Liga (dos comunistas)”, p. 58.

⁵¹² *Ibid.*, p. 58.

⁵¹³ Herbert MARCUSE, “Ética e revolução”, p. 143.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 143. Grifo do autor.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 143. Grifo do autor.

⁵¹⁶ Herbert MARCUSE, “Ética e revolução”, p. 143-144.

4.5 AMPLIAÇÃO DA LIBERDADE

A complexidade do cálculo histórico, mencionado por Marcuse em “Ética e revolução”, repousa em dois eixos. No primeiro, os movimentos de oposição revolucionária precisam avaliar se os recursos materiais e intelectuais disponíveis em uma dada sociedade estão sendo utilizados ou não para a pacificação da luta pela existência. Em um segundo plano, sem ignorar o “caráter desumano e quantificador⁵¹⁷” presente no cálculo, a avaliação do movimento deve “indicar se o fim revolucionário ou o programa revolucionário tem a força técnica, material e intelectual para reduzir os sacrifícios e o número de vítimas⁵¹⁸”. Essa desumanidade se encontra inserida na história, mas isso não autorizaria o uso arbitrário da violência para transformar uma determinada sociedade. Marcuse considera que “existem formas de violência e de repressão que não podem ser justificadas por nenhuma situação revolucionária⁵¹⁹”. Nenhum cálculo histórico pode justificar, por exemplo, “a crueldade e o terror indiscriminado⁵²⁰”, pois estes não são meios revolucionários válidos no sentido de que manchariam o fim básico segundo o qual a ação revolucionária se norteia que seria uma existência humana não-repressiva. Sancionar a crueldade em uma ação revolucionária implicaria em invalidar a possibilidade de universalização de valores éticos como a tolerância e os direitos humanos. “De fato, a maioria dos valores de hoje universalmente reconhecidos teve sua origem em revoluções, como, por exemplo, o valor da tolerância nas guerras civis inglesas, os direitos inalienáveis do homem nas revoluções americana e francesa⁵²¹”. Tal colocação merece a consulta de alguns autores que trabalham com essas revoluções.

Em seu *O mundo de ponta-cabeça*, publicado em 1972, Hill afirma que, entre 1645 e 1653, apenas cinco anos após a Revolução Inglesa de 1640, “procedeu-se na Inglaterra a uma enorme contestação, questionamento e reavaliação de tudo. Foram questionadas velhas instituições, velhas crenças, assim como velhos valores⁵²²”. Um ponto marcante desses anos é que “as pessoas comuns tiveram uma liberdade face ao poder da Igreja e das classes dominantes como nunca antes existira, nem tão cedo voltaria a existir⁵²³”. Em seu *A revolução francesa*, Soboul escreve que a Revolução Francesa foi uma revolução burguesa que aboliu a feudalidade do regime senhorial e que esse fato constituiu “o ponto de partida da

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 144.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 144.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 144-145.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 145.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 145.

⁵²² Christopher HILL, *O mundo de ponta-cabeças*, p. 31.

⁵²³ *Ibid.*, p. 345.

sociedade capitalista e da democracia liberal na história da França⁵²⁴”. Porém, ele também acredita que foi uma revolução camponesa e popular “porque antifeudal sem compromisso, tendeu por duas vezes a ultrapassar seus limites burgueses: [...]”⁵²⁵. Inspirados pela Declaração de Independência dos Estados Unidos de 1776, mais precisamente em partes das constituições de alguns estados norte-americanos que mencionam os direitos do homem e, até mesmo na petição de direitos redigida pelo Parlamento inglês em 1689, os membros da Assembleia Constituinte francesa redigem a Declaração dos Direitos do Homem de 1789 que, segundo Vovelle, “começa com um preâmbulo que impressiona pelo caráter de solenidade e universalidade, [...]”⁵²⁶. Dentre os direitos da Declaração, a liberdade tem um lugar especial, pois, é citada em sete artigos. Vovelle considera que “a Declaração dos Direitos do Homem assentou as bases de uma nova visão de mundo”⁵²⁷. A Declaração de 1789 foi, sem dúvida, um marco por sua pretensão à universalidade, mas o texto não concebe o tema da felicidade como acontecerá com a Declaração de 24 de junho de 1793 que, em seu primeiro artigo, estabelece como objetivo da sociedade a felicidade comum.

O que teria tornado compensatória essas revoluções é a ausência de brutalidade e crueldade no uso da violência. “Há um terror revolucionário: ele existiu em cada revolução; ele existiu na Revolução americana, nas Revoluções francesas e inglesas. Esse terror é destituído de crueldade, de brutalidade, de tortura ou de massacre do inocente, seja lá o que quer que isso seja”⁵²⁸. Marcuse parece fazer coro a uma ideia já concebida antes por Saint-Jus e Robespierre de que o nascimento de um novo regime não poderia estar manchado pelos excessos. “Robespierre alertava contra liberar sobre o povo a violência que deveria ser imposta somente aos inimigos”⁵²⁹. A tendência a querer cada vez mais em relação aos outros pode manchar a luta social contra o poder repressivo. Assim, grupos no interior de um movimento revolucionário podem facilmente ultrapassar os limites e a violência passa a trair a luta original. Sem a ideia de libertação por trás de uma revolução, a violência recairia no âmbito do crime hediondo.

Em todos esses casos históricos de revolução mencionados por Marcuse, parece ser impossível negar que o emprego da violência foi necessário para colocar em prática esses

⁵²⁴ Albert SOBOUL, *A revolução francesa*, p. 122.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁵²⁶ Michel VOVELLE, *A revolução francesa (1789-1799)*, p. 68.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁵²⁸ Herbert MARCUSE, “Discussion between Herbert Marcuse and Peter Merseburger on the Panorama Program of the NDR”, p. 268. Texto original: “There is a revolutionary terror: it has existed in every revolution; it existed in the American revolution, in the French and English revolutions. This terror is very far removed from cruelty, from brutality, from torture or the slaughtering of the innocent, whatever it may be”.

⁵²⁹ E. V. Walter, *op. cit.*, p. 135.

ideais. Por outro lado, é igualmente impossível negar que *ex post* esses ideais “adquiriram uma validade ética universal dirigida contra a violência. Dessa maneira, as revoluções se colocam sob critérios éticos⁵³⁰”. Isso significa que, apesar da ideia de revolução estar sempre do lado da imoralidade perante a normalidade da sociedade estabelecida porque “viola o direito da coletividade⁵³¹” dominante e permite até a “destruição da vida e da propriedade⁵³²”, Marcuse acredita que “um juízo que se apegue a essa definição é inadequado⁵³³”. O motivo é que os critérios éticos tendem para a transcendência de todo estado dado de coisas e esse movimento não se faz “em direção a quaisquer entidades metafísicas, mas no interior do *continuum* histórico em que nasceu esse estado de coisas dado, pelo qual ele é determinado e no qual será alterado ou superado por outros estados⁵³⁴”. Por estado dado de coisas, subentende-se que Marcuse pensa em conjunturas e estruturas. E, nesse caso, exigir-se-ia mais que um olhar parcial sobre a repressividade sofrida pelos oprimidos para uma práxis efetiva.

Para transcender o estado repressivo de uma determinada organização social em nome de um projeto revolucionário de sociedade livre, é preciso estar atento para as chances em termos de cálculos dos recursos materiais e do desenvolvimento científico disponíveis “e projetar os meios mais racionais para a utilização desses recursos⁵³⁵”. Com essa avaliação em mente, torna-se possível dar forma racional a um projeto de nova sociedade e lutar por sua concretização. Diante de tal projeto factível, teríamos critérios objetivos, de acordo com o Marcuse de “Ética e revolução”, “para julgar as revoluções em suas funções históricas, em termos de progresso ou retrocesso com relação ao desenvolvimento da *humanitas*⁵³⁶”.

Embora possa ser alegado que a intenção dos líderes de uma revolução, bem como das massas, era atingir objetivos diferentes dos obtidos e, independente de interpretações diversas, é inegável que as revoluções inglesas e francesas - exemplos usados por Marcuse para fundamentar sua reflexão em “Ética e revolução” - afetaram a estrutura econômica e política de suas respectivas organizações sociais. Em termos históricos, se a objetividade que deve ser levada em consideração no que tange essas grandes revoluções é a ampliação do espaço social da liberdade e a “ampliação da satisfação das necessidades⁵³⁷”, então, pode-se dizer que essas revoluções promoveram o progresso para uma redução do sofrimento. A

⁵³⁰ Herbert MARCUSE, “Ética e revolução”, p. 145.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 146.

⁵³² *Ibid.*, p. 146.

⁵³³ *Ibid.*, p. 146.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 146. Grifo do autor.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 147. Grifo do autor.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 147.

avaliação política e a justificação ética de uma revolução podem, sem dúvida, serem consideradas um ato *post festum*, mas Marcuse acredita que isso não deveria constituir um impedimento para vislumbrar o rumo que esta pode tomar antes de acontecer porque a “sua direção futura, progressiva ou reacionária, é, com a certeza de uma *chance* racional, demonstrável *antes* – na mesma medida em que são demonstráveis as condições históricas do progresso⁵³⁸”. A Revolução Francesa de 1789 parece ilustrar bem como é possível detectar antecipadamente os efeitos de um levante dos oprimidos. No quesito ampliação do número de pessoas e necessidades vitais satisfeitas, em seu texto, Marcuse sugere que “a Revolução Francesa de 1789 ofereceria, em termos de cálculo histórico, melhor chance para o desenvolvimento da liberdade humana que o Antigo Regime⁵³⁹”. Em 1789, o campesinato francês “ainda estava sujeito ao sistema ‘senhorial’⁵⁴⁰” e a seus encargos. A nobreza e o clero, grandes donos de terras, ainda gozam de “privilégios fiscais que os protegem amplamente do imposto real⁵⁴¹”. Além disso, o aparelho de Estado estava em poder da aristocracia, isto é, da nobreza e do alto clero. Por meio desse cálculo, seria perfeitamente possível antever, no século XX, que “os regimes fascistas e nacional-socialistas fariam exatamente o contrário, a saber, limitariam necessariamente o alcance da liberdade humana⁵⁴²”. Marcuse apresenta uma conclusão semelhante a esta, mas sobre o nazismo em “Tolerância repressiva”. No seio das classes dominantes do regime nazista, não há como identificar a violência institucional como signo de progresso na felicidade para o todo da sociedade. Encontramos tão somente compromisso com a preservação de uma ordem social repressiva. “A longa série de guerras dinásticas e imperialistas, a liquidação do movimento Spartacus na Alemanha de 1919, o fascismo e o nazismo não romperam, e sim fortaleceram e aperfeiçoaram, o contínuo da repressão⁵⁴³”.

O essencial aqui é notar que parece haver uma relação historicamente demonstrável entre violência dos oprimidos e o progresso que pode ser atingido no sentido de redução da repressão. As revoluções inglesa e francesa parecem ilustrar essa relação e, por esse motivo, fazem com que Marcuse considere que apesar de todas as ressalvas, a violência revolucionária que emerge das classes oprimidas provoca uma ruptura do *continuum* histórico de dominação. Mesmo que esse momento seja breve, ele pode realizar a ampliação do espaço de liberdade por intermédio da redução da exploração da energia vital para o lucro promovida pelas classes

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 148. Grifos do autor.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 148.

⁵⁴⁰ Michel VOVELLE, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁴² Herbert MARCUSE, “Ética e revolução”, p. 148.

⁵⁴³ Idem., “Tolerância repressiva”, p. 111.

dominantes. A grande dificuldade posta pelo próprio Marcuse parece residir na violência como meio racional para atingir os fins revolucionários, isto é, para obter progresso social qualitativo. Parece estar claro que o progresso humano na liberdade é um fim legítimo que justificaria um levante contra o sistema capitalista de produção. “Esse fim legítimo, o único fim legítimo, exige a criação de condições que facilitem e favoreçam sua realização⁵⁴⁴”. Como vimos em “Ética e revolução”, Marcuse não ignora que a criação dessas condições pode implicar sacrifícios, mas, para que estes possam ser justificados, a relação entre meios e fins revolucionários precisa ser “uma relação dialética⁵⁴⁵”. Isso significa que os fins revolucionários precisam estar contidos nos atos de recusa contra o *status quo* da ordem social estabelecida. Ou seja, os meios repressivos – que pressupõem o emprego de violência – devem ser racionalmente motivados pelas chances de progresso humano real em direção à construção de uma sociedade verdadeiramente livre. “[...] – a sociedade não-violenta permanece como possibilidade de um estágio histórico pelo qual há que lutar antes⁵⁴⁶”. A questão é que se o desenvolvimento da *humanitas* for o fim último de uma rebelião como a estudantil do fim dos anos de 1960, a práxis precisaria ser orientada por uma racionalidade que extrapole a ideia de conquista e submissão à configuração dos meios de produção tal qual estes aparecem na sociedade unidimensional. Se, por desenvolvimento de uma *humanitas*, compreendermos a construção de uma comunidade que se distinga do mero contexto social funcional de atividades econômicas por ser um espaço em que virtudes são compartilhadas, em suma, um espaço de eticidade que propicie o desenvolvimento livre das potencialidades humanas e não a conquista dos direitos que fortalecem o comportamento servil e, portanto, direito à participação na servidão, Marcuse considera um risco a luta com meios violentos que precisam ser avaliados para que não sejam usados como meio de satisfação egocêntrica de interesses. Veremos, a seguir, um aprofundamento na discussão sobre o tema da violência a partir da perspectiva de uma sociedade capitalista com movimentos de oposição, notadamente o estudantil.

⁵⁴⁴ Idem, “Ética e revolução”, p. 150.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 151.

4.6 REVOLUÇÃO E MOVIMENTO ESTUDANTIL

Com base nos acontecimentos do maio de 1968 na França, Marcuse afirma categoricamente que o conceito tradicional de revolução não pode ser aplicado aos episódios envolvendo o movimento estudantil ou que haja solo fértil para uma práxis adotando como bússola a ideia tradicional marxista de revolução porque “eles são simplesmente ultrapassados pelo desenvolvimento de nossa sociedade⁵⁴⁷”. A situação histórica da sociedade industrial avançada norte-americana parece ser a fonte para as ponderações apresentadas por Marcuse em “Ética e revolução” sobre violência revolucionária e expansão do espaço de liberdade para o desenvolvimento das potencialidades humanas. Em “Reflections on the French Revolution” de 1968, Marcuse constata que a unidimensionalidade da racionalidade tecnológica afeta o mundo político-econômico e cultural dessa sociedade, impedindo o surgimento de um levante de massas nos moldes de uma revolução marxista. Marcuse é categórico sobre o resultado de um levante nesses moldes no interior da sociedade industrial avançada:

Eu disse antes e eu gostaria de repetir – porque eu acho que nessa situação nada é mais seriamente exigido do que uma mente sóbria – que a ideia de que um dia ou uma noite uma organização de massa ou partido de massas ou massas de qualquer tipo poderia marchar em direção a Washington e poderia ocupar o Pentágono e a Casa Branca e criar um governo é, sem dúvida, fantástica e simplesmente de nenhum modo corresponde à realidade das coisas. Se houvesse tais massas e isso acontecesse, dentro de 24 horas outra Casa Branca seria erguida no Texas ou na Dakota do Norte e toda a coisa teria um fim rápido⁵⁴⁸.

Aqui Marcuse parece ter se inspirado nas palavras de Marx em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* para chegar a essa conclusão. Para Marx, o passado não deve ser o *leitmotif* para os movimentos revolucionários. “Não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social do século XIX pode colher a sua poesia. Ela não pode começar a dedicar-se a si mesma antes de ter despedido toda a superstição que a prende ao passado⁵⁴⁹”. Assim como Marx, o compromisso de Marcuse não é com o dogmatismo, principalmente, o de partido

⁵⁴⁷ Idem, “Reflections on the French Revolution”, p. 45. Passagem original: “[...]; they are simply surpassed by the development of our society”.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 45. Citação no idioma original: “I said before, and I’d like to repeat, because I think in this situation nothing is more seriously required than a sober mind, that the Idea that one day or one night a mass organization or mass party or masses of whatever kind could march on Washington and could occupy the Pentagon and the White House and set up a government is utterly fantastic, and simply in no way corresponds to the reality of things. If there ever were such masses and this happened, within 24 hours another White House would be set up in Texas or in North Dakota and the whole thing would quickly come to an end”.

⁵⁴⁹ Karl MARX, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, p. 28.

político, seja este democrata ou republicano, mas com a irracionalidade da realidade vigente e com a reflexão sobre as forças de oposição que podem potencialmente se opor a essa realidade. Se a ação revolucionária tradicional com o uso de violência é vedada ao movimento estudantil como parece ter ficado nítido no trecho extraído de “Reflections” citado acima e, em outros trabalhos como “The problem of violence and the radical opposition” e *An essay on liberation*, não é por hesitação, mas porque Marcuse parece acreditar que a revolução é um processo evolutivo e não um trabalho de confronto violento acrítico de todo ou de parte do movimento estudantil ou de qualquer outro movimento social de protesto dos anos de 1960. Vale lembrar que em “Ética e revolução” o movimento estudantil não é mencionado, mas não há dúvida de que o destinatário do texto é esse público. Em *A revolução russa*, Luxemburg estabelece uma correspondência entre o primeiro período da Revolução Russa de 1917 e o “esquema evolutivo das grandes revoluções inglesa e francesa⁵⁵⁰”. Na luta pela superação da sociedade burguesa, o desenvolvimento das forças revolucionárias segue um movimento progressivo “em linha ascendente: moderados no início, os objetivos radicalizam-se cada vez mais e, paralelamente, passa-se da coalizão de classes e partidos à dominação exclusiva do partido mais radical⁵⁵¹”. A própria introdução de um sistema socialista de vida em uma dada sociedade é, segundo Luxemburg,

senão um produto histórico, nascido da própria escola da experiência, na hora de sua realização, nascido da história viva fazendo-se, que exatamente como a natureza orgânica, da qual faz parte em última análise, tem o belo hábito de produzir sempre, junto com uma necessidade social real, os meios de satisfazê-las, ao mesmo tempo que as tarefas a realizar, a sua solução⁵⁵².

Luxemburg também acreditava que a “prática do socialismo exige uma transformação completa no espírito das massas, degradadas por séculos de dominação da classe burguesa⁵⁵³”. A argumentação marcuseana parece compartilhar com Luxemburg a ideia de que uma revolução socialista não é um processo repentino, mas que depende do amadurecimento histórico das forças de oposição para seu sucesso. A experiência de Marcuse mostra que a revolução deve ocorrer, como veremos no último capítulo, primeiro na natureza

⁵⁵⁰ Rosa LUXEMBURG, “A revolução russa”, p. 89.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 117-118.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 118.

interna dos indivíduos, isto é, para restabelecer a subjetividade dos indivíduos unidimensionais.

Para por fim à racionalidade de dominação no desenvolvimento das forças de produção da sociedade industrial avançada, é preciso que um movimento de oposição desponte para a possibilidade de uma mudança qualitativa e que atue como um farol. Questionado em 1967 sobre a base de apoio da Nova Esquerda diante da inexistência de classe revolucionária, Marcuse responde que, “nos dias de hoje, a Nova Esquerda pode somente contar com o fato de que, na sociedade industrial avançada, há todos os recursos materiais e intelectuais que podem tornar possível uma sociedade qualitativamente nova. Isso é um fato histórico⁵⁵⁴”. Ou seja, a opulência dessa sociedade demonstra que uma mudança para por fim ao princípio de realidade repressivo já estaria disponível. O que retarda esse processo de subordinação do quantitativo a um projeto de progresso social qualitativo é a ausência de sujeitos históricos conscientes. Em uma sociedade com organização social qualitativa, os indivíduos têm a oportunidade de desenvolver suas potencialidades livres do princípio de desempenho e têm a experiência de serem valiosos – não mais do ponto de vista econômico – como pessoas para a coletividade. Nessa nova sociedade, a integridade do ser humano não é aferida pelo assentimento na servidão.

Em “Revolutionary subject and self-government” de 1969, assim como em outros textos e como já visto neste capítulo, Marcuse atribui a missão de desenvolver consciência política radical aos grupos não-integrados, “grupos cuja consciência e necessidades ainda não estão integradas ao sistema de dominação e que, por conta desse fato, são capazes e estão dispostos a desenvolverem uma consciência radical⁵⁵⁵”. A via de ação do movimento estudantil em direção à construção dessa consciência é, como também já vimos, a educação, mas, como o próprio Marcuse afirma em “Revolution 1969”, “em um novo sentido⁵⁵⁶”. Recordemos que, sem menosprezar o conhecimento adquirido nas dependências universitárias, Marcuse propõe “uma educação que espontaneamente busca a ação, a *prática* e

⁵⁵⁴ Herbert MARCUSE, “Discussion between Herbert Marcuse and Peter Merseburger on the Panorama Program of the NDR”, p. 267. No original: “The new left nowadays can actually only rely upon the fact that in developed industrial society there are all the intellectual and material resources which make possible such a qualitatively new society. That is a historical fact”.

⁵⁵⁵ Idem, “Revolutionary subject and self-government”, p. 198. Passagem original: “[...], groups whose consciousness and needs are not yet integrated into the system of domination, and who, by virtue of this fact, are capable and willing to develop a radical consciousness”.

⁵⁵⁶ Idem, “Revolution 1969: discussion with Henrich von Nussbaum”, p. 283. No original: “The task is an education in a new sense”.

que se estenda a grupos sociais fora da universidade⁵⁵⁷”. A luta do movimento estudantil deve ser com as armas da razão para transcender os valores repressivos do sistema dominante. A desintegração do modo de vida unidimensional não é assim obra de ação revolucionária imediata com uso de violência como indica a exigência de uma nova educação proposta pelo próprio Marcuse no excerto acima. “Para Marcuse, então, a educação e revolução eram amplamente forças idênticas que lutavam contra as formas reificadas delas como os aparatos políticos unidimensionalizantes, profissões corruptoras e formas culturais desumanizantes⁵⁵⁸”.

Se o trabalho dos estudantes é atuar na formação da consciência radical até mesmo junto à classe trabalhadora, como explicar uma passagem no último parágrafo de “Tolerância repressiva” em que Marcuse menciona sobre o emprego de violência por parte de minorias? Por causa dessa passagem do ensaio e não da conferência “Ética e revolução”, Marcuse é acusado pelo *status quo* de incitar movimentos como o estudantil a fazerem uso de violência contra indivíduos e instituições públicas e privadas da sociedade industrial avançada. Nos textos de intervenção, as respostas de Marcuse nos indicam que as acusações são infundadas e que a passagem é mal interpretada. Em entrevista conduzida por Tom Pettit para o canal KCET da Califórnia em 1968, Marcuse alega que a reação dos estudantes de Paris foi contraviolência e proporcional à truculência do aparato policial para desocupar as dependências da universidade Sorbonne e as ruas da cidade. “E você sabe que eles não fazem isso da forma como uma ama de leite canta para o bebê dormir⁵⁵⁹”.

Marcuse também declara que os movimentos de oposição não têm outra alternativa em uma sociedade repressiva porque “essa sociedade é tão permeada de violência que você é forçado a fazer a distinção entre a violência de defesa e a violência de agressão, ou entre violência e contraviolência⁵⁶⁰”. E reafirma, mais uma vez, que é o *status quo* da sociedade industrial avançada que pratica a violência contra aqueles que se recusam a internalizar seu conformismo. Como vimos no segundo capítulo, até mesmo a livre manifestação de ideias é uma situação completamente ilusória nessa sociedade na medida em que o *status quo* da

⁵⁵⁷ Idem, “Revolution 1969: discussion with Henrich von Nussbaum”, p. 283-284. Grifo do editor. No texto original: “This is an education which does not remain in the classroom or the walls of the university, but an education which spontaneously reaches over into action, into *practice*, and which extends to social groups outside of the university”.

⁵⁵⁸ Richard KAHN, “For a Marcusean ecopedagogy”, p. 90. No original: “For Marcuse, then, education and revolution were largely synonymous forces, which struggled against their reified forms as one-dimensionalizing political apparatuses, corrupting professions, and dehumanizing cultural forms”.

⁵⁵⁹ Herbert MARCUSE, “Herbert Marcuse: philosopher of the New Left”, p. 275. Texto no idioma original: “And you know that they don’t do that in the way of nursemaid singing the baby to sleep”.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 272. No original: “I mean, this society is so permeated with violence, that you are forced to make the distinction between the violence of defense and the violence of aggression, or between violence and counter-violence”.

sociedade industrial avançada não hesita em lançar mão de meios violentos, revestidos de lei positiva, diante de ameaças reais à sua dominação. “Se ele se sente ameaçado em sua própria existência, então, ele luta com todos os meios disponíveis. A violência tornou-se inculcada em sua estrutura, nos assuntos domésticos cotidianos de seus cidadãos. Essa é a situação histórica na qual vivemos⁵⁶¹”. Nesse cenário, quando os estudantes ou outro movimento de protesto – desde que não seja uma facção terrorista como os Weathermen – fazem uso de violência, não pretendem com esta inaugurar uma situação revolucionária. Quando a manifestação dos estudantes não for completamente pacífica e envolver algum grau de violência e esta não for contraviolência, ela pode, por vezes, ter expressividade porque demonstra desapontamento com a normatividade repressiva da ordem vigente. A legitimidade dessa expressividade está em não ser direcionada para o ser humano, mas contra o mundo material. A destruição de patrimônio não é assim um ato revolucionário, mas não deixa de ser político para Marcuse. Esses ataques nos transmitem a mensagem de que a revolta dos instintos não se dirige somente contra um progresso que ainda gera desigualdade social, mas contra todo um progresso econômico-materialista que se apropria das potencialidades humanas para tal fim. “Se eles são violentos, é porque eles estão desesperados. E desespero ativa ação política efetiva. Tome os habitantes dos guetos de negros nos Estados Unidos como exemplo; Eles incendiam suas próprias áreas, mas é um ato de desespero e um ato político⁵⁶²”. Nesse caso, o desespero diz respeito à dupla falta de reconhecimento, isto é, ausência de interlocução simétrica com outros atores sociais e de que são indivíduos capazes de desenvolver potencialidades que servem não só para fruição pessoal, mas para a coletividade.

O que o próprio movimento estudantil da sociedade industrial avançada precisa entender por ação direta não seria assim ação revolucionária e Marcuse advoga essa visão. Essa ação é melhor denominada como extraparlamentar e tem a tarefa de elevação da consciência sobre “a poluição física e mental causadas por essa sociedade⁵⁶³”. No curso dessa ação extraparlamentar, o choque com a violência institucional dessa sociedade se torna inevitável, gerando assim contraviolência. “Essa oposição sente que ela se *defende* contra a

⁵⁶¹ Herbert MARCUSE, “The true nature of tolerance”, p. 220. Trecho original: “It feels itself threatened in its very existence, and it fights back with all available means. Violence has become engrained in its structure, in the daily household of its citizens. This is the historical condition in which we live”.

⁵⁶² Idem, “Interview with Pierre Viansson-Ponte”, p. 298. Texto original: “If they are violent, it is because they are desperate. And despair powers effective political action. Take the inhabitants of the black ghettos in the US; they set fire to their own areas, they burn their own houses. This is not a revolutionary action, but it is an act of despair, and a political act”.

⁵⁶³ Idem, “ACLU Conference: May 21 1969”, p. 295. Frase original: “- of the mental and physical pollution caused by this society”.

violência institucionalizada, perversiva da sociedade que golpeia sempre que a ‘ação direta’ transcende os limites da legalidade, [...]”⁵⁶⁴.

Para Arendt, a ação extraparlamentar de oposição do movimento estudantil revelaria uma crise no sistema de representação governamental dos Estados Unidos. O afastamento seria sinal não de falência desse sistema, mas fruto de setores da sociedade que não reconheceriam as instituições dessa democracia como uma construção do *consensus universalis*. O governo representativo está, portanto, sob ataque porque o governo perdeu, segundo Arendt, “todas as instituições que permitiam a participação presente dos cidadãos”⁵⁶⁵ e também porque o sistema político-partidário é acometido por uma doença: “burocratização e a tendência dos dois partidos de não representarem ninguém, exceto as máquinas partidárias”⁵⁶⁶. Diagnóstico sobre os partidos norte-americanos com o qual Marcuse dificilmente tenderia a discordar. Embora algumas circunstâncias como as violações de liberdades garantidas pela Primeira Emenda da Constituição norte-americana possam incitar o desejo de rompimento com o ordenamento jurídico estabelecido por falhas das autoridades, Arendt não acredita que isso constitua motivo suficiente para o afastamento dos movimentos de contestação dos anos de 1960 de interação com o governo. Na ótica de Arendt, os movimentos de protesto deveriam ter o mesmo direito de participação no congresso que os lobistas. Esses movimentos precisam mostrar seu poder não somente nas manifestações de rua, mas estarem “sempre presentes e serem reconhecidos nos negócios diários do governo”⁵⁶⁷. Para resolver as deficiências do sistema democrático norte-americano, Arendt propõe o fortalecimento da tradição norte-americana de associação voluntária. Apesar de reconhecer o declínio dessa prática na sociedade norte-americana dos anos de 1960, ela compreende que a associação ainda persiste entre os norte-americanos. De fato, ela considera que as marchas de protesto em Washington “mostraram em uma escala inesperada que as velhas tradições ainda estão vivas”⁵⁶⁸. O interesse pela prática da associação voluntária

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 295. Grifo do autor. No texto original: “This opposition feels that it *defends* itself against the pervasive, institutionalized violence of society, which strikes whenever ‘direct action’ transcend the limits of legality, [...]”.

⁵⁶⁵ Hannah ARENDT, “Civil disobedience”, p. 89. Texto original: “Representative government itself is in a crisis today, partly because it has lost, in the course of time, all institutions that permitted the citizen’s actual participation, [...]”.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 89. Trecho original: “[...], and partly because it is now gravely affected by the disease from which the party systems suffers: bureaucratization and the two parties’ tendency to represent nobody except the party machines”.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 101. Sentença original: “[...], but is always present and to be reckoned with in the daily business of government”.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 95. Citação no idioma original: “The last few years, with the mass demonstrations in Washington, often organized on the spur of the moment, have shown to what an unexpected extent the old traditions are still alive”.

descrita nos textos de Tocqueville ainda se faria presente na sociedade norte-americana porque, segundo Arendt, “os americanos ainda consideram a associação como ‘o único meio que eles possuem para agir’ e corretamente assim o fazem⁵⁶⁹”. Para Arendt, quando os movimentos de protesto recorrem à violência para contestar o poder legítimo, isso corresponde à ideia de movimento fundador da sociedade que se realiza por intermédio da violência. Ou seja, para ela, trata-se do mito revolucionário do novo. Nos anos de 1960, Arendt não compreende os atos dos estudantes como contraviolência, mas como desejo por reformas. Além disso, se um movimento revolucionário termina por instaurar um regime, ela interpreta esse evento como um ato de traição das intenções originais dos revolucionários, isto é, traição do ideal de transformação radical da sociedade. “Ao conceber a violência como uma arma de reformas e não de revolução, está pregando o restabelecimento do *status quo*⁵⁷⁰”. As experiências de regimes totalitários como o nazista e o soviético impactam Arendt a tal ponto que ela não consegue reconhecer a repressividade intrínseca ao aparato de produção da sociedade industrial avançada, fazendo-a crer que o conflito é essencialmente político e, portanto, desvinculado do modo de vida daquela sociedade. Ribeiro faz uma leitura justa ao dizer que Arendt descarta a vitória de uma rebelião em “realizar seu projeto de transformação⁵⁷¹”, que ela deposita sua fé no mito de liberdade da América e até faz uma crítica interessante ao apontar que quando Arendt atribui o surgimento de um mundo mais violento como resultado inexorável de uma revolução, ela “está predeterminando o imprevisível⁵⁷²”. Mas, em seu estudo, Ribeiro se precipita quando restringe a concepção de luta política de Marcuse à necessidade do uso da violência revolucionária.

Na *Declaração de Port Huron*, os estudantes da SDS declaram que os Estados Unidos não contam com instituições que permitam o engajamento popular, apresentando assim um diagnóstico distinto do de Arendt e mais alinhado à teoria crítica de Marcuse. Se instituições de associação voluntária existissem em larga escala, “elas seriam uma força educativa e de politização significativa, colocando as pessoas em contato com a vida pública e proporcionando a elas os meios de expressão e ação. Hoje, os representantes do gigantesco

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 95. No texto original: “For Americans still regard association as ‘the only means they have for acting’, and rightly so”.

⁵⁷⁰ Maria Ribeiro do VALLE, *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse*, p. 163. Grifo do autor.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 163.

lobby comercial predominam, [...]”⁵⁷³. E o pensamento de Marcuse também trilha o caminho contrário à interpretação de Arendt no sentido de que essas manifestações não seriam a externalização do desejo de inserção no aparato do governo. Para ele, o movimento estudantil não pleiteia simples reformas de participação nas instituições do governo, mas uma mudança estrutural no modo de vida da sociedade industrial avançada. Em relação ao uso de contraviolência, em *On violence*, Arendt concorda que se entendida como violência de defesa, ela é inquestionável porque o fim que justifica seu uso não é algo cujo resultado se mostra no futuro. “Ninguém questiona o uso da violência de autodefesa porque o perigo não é só evidente mas está também presente e o fim que justifica o meio é imediato”⁵⁷⁴. Não há discordância de Marcuse quanto a isso, mas é importante observar que Arendt não interpreta a violência da oposição nesse sentido.

O desafio para as forças de oposição contra a reação repressiva do *status quo* aos protestos, isto é, o problema para a oposição é, como afirma o próprio Marcuse em conferência de 1969, “aumentar, no curso da ação, a resistência para superar a reação”⁵⁷⁵, desse *status quo*. Para que esse aumento se concretizasse, seria essencial o apoio das massas e não só de algumas organizações, mas Marcuse está ciente de que, naquele momento, não é possível contar com a empatia das massas em relação aos levantes dos movimentos de oposição dos anos de 1960. Por outro lado, a carência de organização ampla dos movimentos estudantis e não somente em algumas regiões dos Estados Unidos, oferece obstáculos para superar a reação midiática e violenta da ordem estabelecida. Em 1969, a SDS, enquanto organização dos estudantes de oposição, se encontra em declínio. O fato não passa despercebido aos olhos de Marcuse. Por isso, ele acredita que o movimento precisaria de uma organização nacional em larga escala e até mesmo uma solidariedade do movimento em nível internacional, pois, esse tipo de revolta de uma organização “certamente não conduz à criação de uma força revolucionária”⁵⁷⁶.

Cabe ressaltarmos aqui que a *Declaração de Port Huron* já previa uma cooperação dos estudantes do tipo que Marcuse vislumbra na citação acima. “A ponte para o poder

⁵⁷³ Tom HAYDEN, *The Port Huron Statement*, p. 137. Texto original: “If they did exist, they would be a significant politicizing and educative force bringing people into touch with public life and affording them means of expression and action. Today, giant lobby representatives of business interests are dominant, but not educative”.

⁵⁷⁴ Hannah ARENDT, “On violence”, p. 151. No original: “No one questions the use of violence in self-defense, because the danger is not only clear but also present, and the end justifying the means is immediate”.

⁵⁷⁵ Herbert MARCUSE, “ACLU Conference: May 21 1969”, p. 295. Passagem original: “The strategic problem: to increase, in the course of action the strength to overcome re-action!”.

⁵⁷⁶ Idem, “Interview with Pierre Viansson-Ponte”, p. 299. No texto original: “This kind of revolt certainly does not lead to the creation of a revolutionary force”.

político, entretanto, será construída pela cooperação genuína, regionalmente, em nível nacional e internacionalmente entre uma nova esquerda de jovens e o despertar de uma comunidade de aliados⁵⁷⁷”. Esses aliados devem ser buscados no mundo do trabalho, entre os membros da luta por direitos civis “e outras forças liberais fora do campus⁵⁷⁸”.

Na avaliação de Marcuse, se o movimento estudantil e outros não são uma força revolucionária, mas tão somente uma revolta, podemos pensar, então, que se trata de uma desobediência civil ou um levante popular o que ocorre em países como os Estados Unidos nos anos de 1960, com potencial para causar uma crise na sociedade industrial avançada e demonstra, pelo menos, um desejo autêntico de transformação social radical. Todavia, esse desejo não autoriza o uso automático daquela violência que, como diz Marcuse no artigo “Socialist humanism?” de 1965, “tem a chance de romper o círculo infernal de terror e contraterror contanto que esta seja conduzida por uma solidariedade supranacional da única classe que, ‘por conta da lógica interna de sua condição’, é capaz de traduzir o humanismo da ideologia em realidade⁵⁷⁹”. Marcuse é explícito aí sobre a necessidade de solidariedade dos grupos que compõem a oposição como será em *An essay on liberation*, publicado quatro anos mais tarde. Não bastaria uma solidariedade que estivesse restrita somente à estima que uns indivíduos gozam no círculo interno de um determinado grupo de oposição. Essa solidariedade precisa gerar relações para além dos limites sociais impostos aos oprimidos e deveria ser estruturada a partir de valores que possam fazer com que os indivíduos olhem as capacidades do outro como algo significativo para a produção de práxis comum. Solidariedade supranacional é, portanto, compartilhamento de experiência comum contra a repressão capitalista do aparato. “Há uma internacional extraordinariamente efetiva da polícia e dos serviços secretos, uma internacional do grande capital. Não há uma internacional semelhante de quem se encontra na oposição⁵⁸⁰”.

Além disso, para Marcuse, a violência na oposição não seria efetiva porque a realidade histórica vivida com seus novos agentes de mudança exige mais do que a conquista e socialização dos meios de produção existentes para atingir o reino da liberdade. Como já

⁵⁷⁷ Tom HAYDEN, *The Port Huron Statement*, p. 168. No original: “The bridge to political power, though, will be built through genuine cooperation, locally, nationally, and internationally, between a new left of young people, and an awakening community of allies”.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 168. Frase original: “[...], and other liberal forces outside the campus”.

⁵⁷⁹ Herbert MARCUSE, “Socialist humanism?”, p. 181. Grifos do autor. Citação no idioma original: “But socialist violence has the chance of breaking the infernal circle of terror and counterterror as long as it is carried by the supranational solidarity of the only class which, ‘selon la logique interne de sa condition’, is capable of translating humanism from ideology into reality”.

⁵⁸⁰ Idem, “Las conversaciones de Salecina”. In: HABERMAS, Jürgen *et al.* *Conversaciones con Herbert Marcuse*. p. 119.

havia defendido em *O homem unidimensional*, o aparato tecnológico de produção deve ser reconstruído para por fim à administração total de todas as esferas da vida. A revolta do movimento estudantil indica que a luta pela conscientização das massas acerca da competição nas relações de trabalho que perpetua a servidão deve ser prioridade e que a luta por libertação não está mais presa a uma classe específica da sociedade, pois, a servidão atinge a todos. Por isso, Marcuse insiste na ideia de modificação radical da natureza instintiva do ser humano em diversos textos. Essa revolução está além do sentido de domínio de uma classe sobre outra. Se a luta pela libertação existe como uma necessidade em si, “não somente nas relações de produção, mas também no sujeito revolucionário em si como um tipo de homem, em seus valores e aspirações⁵⁸¹”, o papel do movimento estudantil é torná-la uma necessidade para outros indivíduos para que seja instaurado um elo de solidariedade na luta social pela emancipação do ser humano. Contudo, essa luta não é um processo de resultados imediatos. Em palestra proferida na Universidade de Paris VIII em 1974, pouco mais de meia década após as revoltas de 1968, Marcuse manifesta convicção de que uma revolução socialista se tornará uma realidade, mas não será uma conquista a curto prazo. Essa era também a visão de muitos membros do movimento estudantil dos anos de 1960. Ele crê que a abolição do sistema capitalista de produção não é, portanto, um processo que ocorrerá em uma linha ascendente reta. “Eu realmente acredito que a fim de ser realmente global e bem-sucedida ela deverá ocorrer, como Marx previu, no país mais desenvolvido do mundo e a fim de acontecer ela levará setenta e cinco a cento e cinquenta anos⁵⁸²”. Na época, esse país mais desenvolvido era para Marcuse os Estados Unidos. Dessa declaração, podemos depreender que Marcuse ainda considera fundamental um trabalho educativo e que também ainda deposita confiança na atuação do movimento estudantil para essa tarefa.

As ponderações de Marcuse a respeito do papel do movimento estudantil e de outros dos anos de 1960 parecem estar na contramão das acusações de que ele seria um defensor do emprego da violência por parte desses movimentos contra as autoridades instituídas da sociedade industrial avançada. Nem mesmo o ensaio “Tolerância repressiva”, parece ter condições de assegurar que Marcuse teria proposto que a revolta dos estudantes e de

⁵⁸¹ Idem, “Revolutionary subject and self-government”, p. 198. Trecho original: “They are aware of the vital need for change, not only in the institutions, not only in the production relations, but also in the revolutionary subject itself as a type of man, in his values, and aspirations”.

⁵⁸² Idem, *Paris lectures at Vincennes University, 1974*, p. 34. In: Peter-Erwin e Charles Reitz (org.). Citação no idioma original: “I do believe that in order to be really global and successful it will have to occur, as Marx foresaw, in the most highly-developed industrial country in the world, and in order to come about it will take a time of at least 75 to 150 years”.

movimentos como os dos negros fosse acompanhada de violência para dissolver a sociedade repressiva.

Você nunca me fará dizer que eu defendo a violência. Se eu defendesse, eu admitiria. A esse respeito, eu não sou de forma alguma um covarde, mas eu não acho que eu possa ser responsabilizado pela defesa da violência e eu acho que deixei isso bem claro na última sentença do ensaio *Tolerância repressiva* que eu escrevi⁵⁸³.

Em 1978, Marcuse retoma o assunto e oferece um breve esclarecimento sobre essa última sentença supostamente polêmica de “Tolerância repressiva”. Esse esclarecimento não diverge de outras passagens expostas neste capítulo e converge para a ideia de contraviolência. A resistência violenta dos manifestantes tem o caráter de defesa da vida destes contra a violência institucionalizada do *status quo* da sociedade industrial avançada. “Lá eu digo – e isso está escrito em conexão com os movimentos de direitos civis dos anos de 1960 – que se os negros e seus simpatizantes usam a violência é a fim de romper com a cadeia de violência e não para perpetuá-la⁵⁸⁴”. Em uma situação não-revolucionária, a adoção da violência como método para superar a coesão do sistema de vida unidimensional e o princípio de desempenho que rege essa sociedade teria o efeito inverso do almejado pela oposição por falta de conscientização das massas dominadas. O movimento estudantil atrairia a repulsa das massas. E se as massas, incluindo os trabalhadores do setor industrial, podem se rebelar contra os insurgentes do movimento estudantil ou de outros grupos de oposição dos anos de 1960, isso se deve ao fato dessa massa ter a sua existência concreta definida pela situação histórica vigente, isto é, o projeto histórico da sociedade industrial avançada determina os passos dos indivíduos e, conseqüentemente, as possibilidades de existência imediata e não-imediata. Vale lembrarmos, mais uma vez que, nessa sociedade, o reconhecimento de um indivíduo como pessoa com direitos acontece, como estudado no segundo capítulo, pela estima de seu desempenho. Em “Re-examination of the concept of revolution”, publicado em 1969, mas possivelmente redigido em 1968, Marcuse apresenta dois obstáculos para a construção da sociedade não-repressiva e que também aparecem em seus outros textos:

⁵⁸³ Idem, “Herbert Marcuse: philosopher of the New Left”, p. 275. No original: “You will never get me to say that I advocate violence. If I did I would say so. In this respect, I am by no mean a coward, but I don’t think that I can take the responsibility of advocating violence, and I think I have made it quite clear in the last sentence of the essay on ‘Repressive Tolerance’ I wrote”.

⁵⁸⁴ Idem, “Herbert Marcuse in 1978: an interview by Myriam Miedzian Malinovich”, p. 388. Trecho original: “There I say – and that is written in connection with the civil rights movements of the sixties – that if these black people and their sympathizers use violence it is in order to break the chain of violence and not to perpetuate it”.

A fraqueza desses grupos é indicativo da nova constelação histórica que define o conceito de revolução:

(1) contra a maioria da população integrada, incluindo aquela dos ‘produtores imediatos’;

(2) contra uma sociedade próspera, que funciona bem, que não se encontra nem em uma situação revolucionária nem em uma pré-revolucionária⁵⁸⁵.

Os valores e podemos compreender aí os campos materiais e do espírito estão ligados à existência humana em sua historicidade. Em outras palavras, as sociedades podem organizar modos de vida que não propiciem o desenvolvimento de valores humanísticos, que reduzam drasticamente o espaço de liberdade. Nesse caso, valores não-repressivos só poderão se tornar realidade com o surgimento de uma nova organização social.

Em um período histórico não-revolucionário, pode-se concluir que a violência não seria a ferramenta mais adequada para redefinir o modo de existência capitalista dos indivíduos, isto é, não seria o meio mais adequado para mudar radicalmente as necessidades dos indivíduos, principalmente, se o fim almejado estiver restrito ao controle do aparato. Se a violência na oposição não conseguir promover a redefinição das necessidades entre os indivíduos dominados e, por consequência, estabelecer novos princípios sociais, seria possível concluir que ela não é o meio adequado para tornar a existência humana uma totalidade gratificante, isto é, garantir a possibilidade de realização prazerosa de todas as atividades livremente determinadas. Como a política é o campo das incertezas, pode acontecer que, mesmo com a racionalização da violência para fazer surgir uma sociedade livre com gratificação plena para todos, esse fim não seja atingido. Mas não é só. Em Marcuse, o discurso de uso da violência por parte da oposição contradiria a ideia de educação política e de restauração da subjetividade para a crítica. Ora, apesar do aparato afirmar o contrário, a realidade existente é, como vimos em partes anteriores, acusada por Marcuse de não permitir aos indivíduos alcançarem o sentimento de totalidade mesmo que estes se submetessem de corpo e alma a esse princípio de realidade afluyente. Isso significa que a totalidade precisa ser encarada como algo a ser construído. Essa totalidade se refere ao homem tornar-se

⁵⁸⁵ Idem, “Re-examination of the concept of revolution”, p. 205. Passagem no idioma original: “The weakness of these groups is expressive of the new historical constellation which defines the concept of the revolution: (1) against the majority of the integrated population, including that of the ‘immediate producers’; (2) against a well-functioning, prosperous society, which is neither in a revolutionary nor a pre-revolutionary situation”.

Figura 11



Disponível em: <http://www.latimes.com/local/obituaries/la-me-anne-moody-20150211-story.html#>. Último acesso em 16/07/2018.

Na década de 1960, os assentos na frente dos balcões de lanchonetes eram reservados para os brancos. Os “sit-ins” se tornaram marca registrada da luta pela igualdade de ocupação de espaços nos Estados Unidos. As reações contra aqueles que desafiam a ordem se estendem desde ofensas verbais, alimentos despejados sobre as cabeças dos manifestantes até violência física como aparece na imagem acima no “sit-in” de Anne Moody na cidade de Jackson, Mississippi, 1963.

verdadeiramente cidadão e não somente consumidor de mercadorias, de se desenvolver criativamente sem o princípio de desempenho e, para tal, carecem os indivíduos de conscientização sobre a sociedade repressiva. Em Marx, a divisão social dos indivíduos em classe era o sinal de restrição à liberdade para a realização humana e, portanto, signo de não-totalidade. Na sociedade industrial avançada de Marcuse, encontramos uma sofisticação. A não-totalidade reside na satisfação de necessidades repressivas que até mesmo define a reputação social de um indivíduo pelo valor predeterminado de bens que este possui. Para Marcuse, apelar para a lembrança de um passado diferente da realidade reificada existente previniria, como afirma Jay em *Marxism & totality*, “os homens de eternizar o status quo”⁵⁸⁶, pois, “a memória subverte a consciência unidimensional e abre a possibilidade de um futuro alternativo”⁵⁸⁷. Mas o que deveria ser lembrado do passado que possui vínculo com a luta por libertação da sociedade repressiva? Para Marcuse, no passado distante da humanidade, a totalidade do organismo humano não era dominada pela mais-repressão, imposta pelo princípio de realidade da civilização industrial avançada. Trata-se de buscar na lembrança do passado perdido um impulso para a recusa do presente unidimensional. Pode-se objetar que esse passado longínquo continha sofrimento, dor e até violência na luta pela sobrevivência. Porém, o que a explicação pretende trazer à tona para a práxis de contestação é o anseio por gratificação que habitava os indivíduos desse tempo, em sua união com a natureza. Haveria no tempo presente de Marcuse onde reconhecer as promessas desse passado? Na obra de arte, seria possível identificar vestígios desse passado de liberdade maior do que se tem experiência na realidade unidimensional da sociedade industrial avançada. Veremos mais a respeito da experiência estética no último capítulo.

Apesar da força dos protestos, o diagnóstico marcuseano é de que a situação é não-revolucionária na medida em que o aparato governamental opressivo da sociedade industrial avançada não se encontra em estado de esfacelamento. As forças de oposição se deparam, portanto, com uma organização social em que o indivíduo, como Kellner descreve em *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, “perdeu ou está perdendo individualidade, liberdade e a habilidade de dissensão e de controlar o seu próprio destino”⁵⁸⁸. Para Arendt, quando o poder

⁵⁸⁶ Martin JAY, *Marxism & totality*, p. 234. Texto original: “For insofar as recollecting a different past prevents men from eternalizing the status quo, [...]”.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 234. No original: “[...], memory subverts one-dimensional consciousness and opens up the possibility of an alternative future”.

⁵⁸⁸ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 236. Texto original: “In Marcuse’s analysis, ‘one-dimensional man’ has lost, or is losing, individuality, freedom and the ability to dissent and to control one’s destiny”.

político se desintegra, “as revoluções são possíveis, mas não necessárias”⁵⁸⁹. A desintegração se torna evidente no momento de tomada das ruas pelos movimentos de contestação e, nesse caso, é necessário que um grupo assuma a responsabilidade pela reorganização do poder político. O movimento estudantil do maio de 68 francês estava inserido em uma situação revolucionária que, segundo ela, “não se desenvolveu em uma revolução porque não havia ninguém, muito menos os estudantes, preparado para tomar o poder e a responsabilidade que acompanha esse poder. Ninguém, exceto, claro, de Gaulle”⁵⁹⁰. Para Arendt, a revolta dos estudantes de 68 “pretendia somente desafiar o engessado sistema universitário”⁵⁹¹ francês, mas acabou revelando inesperadamente a fragilidade do governo daquele país. Como vimos há pouco, o posicionamento de Marcuse sobre a finalidade do movimento estudantil difere completamente do de Arendt. Em primeiro lugar, Marcuse sustenta que o movimento estudantil luta contra uma sociedade integrada. Esse movimento não é, de forma alguma, oportunista no sentido de que se aproveita de um quadro de instabilidade política. Em segundo lugar, como transparece claramente em alguns textos de Marcuse, o movimento estudantil não luta somente por modificações na estrutura do sistema de ensino superior da sociedade industrial avançada, mas para romper com a ideologia do aparato de que só a aquisição de bens materiais pode levar ao reconhecimento mútuo. Em “The way we were and the future of the Port Huron Statement”, Hayden, co-autor da declaração e membro da SDS na década de 1960, lembra que os estudantes adotaram valores que iam “contra um mundo que apregoava de todas as maneiras possíveis que não há escolhas, que o presente era só um aquecimento para o futuro”⁵⁹². Nessa declaração, encontramos explicitamente demonstrado que os estudantes estavam preocupados com o fato dos norte-americanos terem “se retirado da vida pública, de qualquer esforço coletivo para conduzir seus assuntos particulares”⁵⁹³ e de viverem em uma organização social de super produção que

⁵⁸⁹ Hannah ARENDT, “On violence”, p. 148. Citação original: “Where power has disintegrated, revolutions are possible but not necessary”.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 148-149. No original: “It was a textbook case of a revolutionary situation that did not develop into a revolution because there was nobody, least of all the students, prepared to seize power and the responsibility that goes with it”.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 148. Trecho original: “[...]; they intended only to challenge the ossified university system, [...]”.

⁵⁹² Tom HAYDEN, “The way we were and the future of the *Port Huron Statement*”, p. 5. Texto original: “Embracing values meant making choices as morally autonomous human beings against a world that advertised in every possible way that there were no choices, that the present was just a warm-up for the future”.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 63. Passagem original: “[...], Americans are in withdrawal from public life, from any collective effort at directing their own affairs”.

encoraja técnicas de ‘pesquisa de mercado’ para criar deliberadamente pseudonecessidades nos consumidores – nós aprendemos a comprar coisas ‘inteligentes’, independente de sua utilidade – e introduz a dispendiosa ‘obsolescência planejada’ como uma característica permanente da estratégia de negócio⁵⁹⁴.

Do que foi exposto até o momento, é possível depreender que Marcuse pretende propor um novo conceito de revolução. Sabemos que o desenvolvimento do capitalismo na era da sociedade industrial avançada tem reflexos na estrutura de classes, destituindo a classe trabalhadora de seu papel de agente de mudança radical. Esse novo conceito extrai sua definição das novas forças de negação, no sentido de que os sujeitos dessas forças “não estão contaminados pelas necessidades e interesses exploradores do homem sob o regime capitalista, que é o sujeito de valores e necessidades essencialmente diferentes, ‘humanísticas’⁵⁹⁵”. A sensibilidade filosófica de Marcuse indica que as forças alternativas de negação possuem o ímpeto necessário para lutar pela extinção de um progresso pautado no princípio de desempenho, isto é, estão em condições de atuar em prol do fim da luta competitiva pela existência e pela “reconstrução do ambiente social e da natureza como um universo pacífico, belo: *transvaloração dos valores, transformação de necessidades e objetivos*⁵⁹⁶”. A partir da leitura de *An essay on liberation* e *O fim da utopia*, Matos chega até mesmo a afirmar em *Paris 1968* que o “ano de 1968 foi o marco da *Grande Recusa*: recusa dos partidos oficiais, do marxismo burocratizado e do mundo venal, recusa e exigência da transformação de valores; [...]”⁵⁹⁷. É quase impossível não nos remetermos aqui ao pensamento de Nietzsche, pois, esta seria a fonte de onde Marcuse teria emprestado o conceito. Contudo, embora o significado seja mantido, Marcuse realiza uma atualização histórica do conceito. Em *Genealogia da moral*, Nietzsche se volta contra a moral da compaixão, “cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia; [...]”⁵⁹⁸ e contra a obediência a costumes. “Os indivíduos habituam-se a certas maneiras de agir e pensar, transmitidas de geração em geração. [...]. Considera-se *imoral* o indivíduo que a elas

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 73. Citação no idioma original: “[...], encourages ‘market research’ techniques to deliberately create pseudo-needs in consumers – we learn to buy ‘smart’ things, regardless of their utility – and introduces wasteful ‘planned obsolescence’ as a permanent feature of business strategy”.

⁵⁹⁵ Herbert MARCUSE, “Re-examination of the concept of revolution”, p. 204. Texto original: “[...], not contaminated by the exploitative needs and interests of man under capitalism, that it is the subject of essentially different, ‘humanistic’ needs and values”.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 205. Grifos do autor. No original: “[...], but also the reconstruction of the social and natural environment as peaceful, beautiful universe: *total transvaluation of values, transformation of needs and goals*”.

⁵⁹⁷ Olgária C. F. MATOS, *Paris 1968*: as barricadas do desejo, p. 36.

⁵⁹⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Genealogia da moral*: uma polêmica, p. 11.

não quer submeter-se; seu modo de agir é imprevisível, sua maneira de pensar arbitrária⁵⁹⁹”. Para Nietzsche, a gramática dos valores tem como solo a tradição judaico-cristã e, ao compreender, “os valores como ‘humanos, demasiado humanos’, Nietzsche recusa que sejam fruto de um poder superior ou obra de uma divindade⁶⁰⁰”. Na filosofia de Nietzsche, não seria descabido afirmar que há não só uma crítica ao filisteísmo e degeneração na cultura, mas que esses valores influenciam o campo político na medida em que tornam o homem obediente ao costume de cumprir leis e de ser útil como trabalhador. O projeto nietzscheano de transvaloração de todos os valores tem assim o propósito de encontrar novas bases para os valores morais. Marcuse também pretende superar os valores que oprimem a vida, mas seu alvo não é a tradição moral-cristã e sim o capitalismo avançado e, além disso, sua ambição é a liberdade de todos e não só fazer uma crítica contra os homens cultos como faz Nietzsche.

Para que o princípio de desempenho não faça parte de uma futura sociedade socialista, o progresso precisa contar com um desenvolvimento racional de forças produtivas distinto daquele vigente na sociedade industrial avançada. “Isso implica *ainda outra mudança no conceito de revolução*, uma ruptura com a continuidade do aparato técnico de produção que, para Marx, prolongar-se-ia (livre do abuso capitalista) para a sociedade socialista⁶⁰¹”. O aparato tecnológico de produção de uma sociedade livre de produtividade repressiva não pode assim preservar nenhum vínculo com o modelo antecessor sob pena de perpetuação da exploração agressiva dos instintos de vida, de reprodução do homem coisificado. “Cortar essa conexão significaria, não regredir no progresso técnico, mas reconstruir o aparato técnico conforme as necessidades de homens livres, guiados por suas próprias consciências e sensibilidade, por sua própria autonomia⁶⁰²”.

Sem a ruptura com a servidão material imposta pelo progresso técnico e sua dessublimação repressiva, não há como os homens se realizarem com aquilo que produzem e persistiria a coisificação da substância humana imposta pelo aparato econômico da sociedade industrial avançada. A reconstrução da base tecnológica seria o início de uma relação específica dos indivíduos com o mundo do trabalho porque abriria espaço, como Marcuse

⁵⁹⁹ Scarlett MARTON, *Nietzsche: a transvaloração dos valores*, p. 49. Grifo da autora.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁰¹ Herbert MARCUSE, “Re-examination of the concept of revolution”, p. 205. Grifos do autor. Passagem original: “This implies *still another change in the concept of revolution*, a break with the continuity of the technical apparatus of productivity which, for Marx, would extend (freed from capitalist abuse) to the socialist society”.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 205. Grifos do autor. No original: “Such ‘*technological*’ continuity would constitute a *fateful link between capitalism and socialism*, because this technical apparatus has, in its very structure and scope, become an apparatus of control and domination. *Cutting this link* would mean, not to regress in the technical progress, but to reconstruct the technical apparatus in accordance with the needs of free men, guided by their own consciousness and sensibility, by their autonomy”.

afirma em “The foundation of historical materialism”, alicerçado na argumentação do Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, para a livre apropriação e para uma relação com o objeto do trabalho que seja criativo. “Mas nesse caso o trabalho não seria mais uma atividade alienada e reificada, mas autorealização e autoexpressão⁶⁰³” em todos os sentidos. Para os membros do movimento estudantil norte-americano SDS, os avanços tecnológicos deveriam ser introduzidos “por um processo público, com base nas necessidades determinadas publicamente⁶⁰⁴”. As inovações tecnológicas deveriam assim ter um uso social que não poderia ser adulterado por interesses de corporações do setor privado. A pesquisa científica deveria ser “empregada para mudar construtivamente as condições de vida por todo os Estados Unidos e o mundo⁶⁰⁵” e não para a proliferação de armas letais.

Em suma, Marcuse trabalha com a ideia de que a revolução do pensamento assume um caráter de urgência. Orientar a consciência dos indivíduos sobre a domesticação dos instintos pelo princípio de realidade repressivo é a práxis revolucionária primordial para o momento histórico dos anos de 1960. É o caso clássico da reflexão teórica que deve fomentar a prática. Ou seja, como relatado em momento anterior neste capítulo, os movimentos de protesto devem se preocupar com a disseminação de reflexão junto às massas e, ao mesmo tempo, por intermédio das demonstrações de rua, as quais são oriundas da compreensão da necessidade de mudança, tentando conduzir a maioria integrada na sociedade industrial em direção à realização madura de uma Grande Recusa. Podemos afirmar, então, que a mudança radical da sociedade industrial avançada deve ser precedida por uma revolução no modo de pensar e sentir dos indivíduos dominados.

Embora não apareça nos textos de intervenção, além dos “sit-ins” e “teach-ins”, em 1972, Marcuse apresenta uma proposta para as forças de oposição que tem como fonte Rudi Dutschke, líder do movimento estudantil alemão no fim dos anos de 1960. Se é verdade que “a nova revolução científica fará parte da revolução social⁶⁰⁶”, é urgente capacitar, com pequenos passos, a oposição para essa revolução. Essa proposta faz parte de um cenário histórico distinto da década de 1960, pois, há um recrudescimento das perspectivas de revolução a partir da década seguinte, mas como observa Feenberg, “a tarefa da

⁶⁰³ Idem, “The foundation of historical materialism”, p. 33. Passagem original: “But in this case labour would no longer be an alienated and reified activity, but all-round self-realization and self-expression”.

⁶⁰⁴ Tom HAYDEN, *The Port Huron Statement*, p. 141. No texto original: “How should technological advances be introduced into a society? By a public process, based on publicly-determined needs”.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 148. Citação no idioma original: “Science should be employed to constructively transform the conditions of life throughout the United States and the world”.

⁶⁰⁶ Herbert MARCUSE, *Contrarrevolução e revolta*, p. 60.

individualidade permaneceu e ainda estava conectada à resistência⁶⁰⁷”. Em resposta à reorganização do regime capitalista de produção, Marcuse propõe a “longa marcha pelas instituições”. Essa proposta consiste basicamente em “trabalhar contra as instituições estabelecidas enquanto se trabalham nelas, mas não, simplesmente, ‘perfurando de dentro para fora’ e sim ‘realizando bem o seu trabalho’⁶⁰⁸”. Ou seja, a proposta consiste na aprendizagem dos mecanismos de funcionamento das instituições que compõem a sociedade repressiva, tais como, “programar e ler computadores, como lecionar em todos os níveis de educação, como usar os meios de comunicação de massas, como organizar a produção, como reconhecer e frustrar o obsoletismo planejado, [...]”⁶⁰⁹, mas, ao mesmo tempo, os indivíduos devem preservar “a sua própria consciência no trabalho com outros⁶¹⁰”. Para Marcuse, o que se pretende com essa tática é criar conjuntamente contra-instituições. Deve-se recusar práticas dominantes até a construção de uma sociedade socialista com democracia plena. “Isso é especialmente importante para o desenvolvimento de meios de informação e comunicação de massa ‘livres’ e radicais⁶¹¹”. Em “Occupying and refusing radically”, Peter Marcuse alega que

Dutschke e os estudantes esperavam conectar mudanças imediatamente praticáveis em instituições chave com uma visão geral do que uma nova e diferente sociedade pode ser: um caminho para fazer existir a dimensão utópica que repousa ao lado e no interior do reino unidimensional da realidade existente⁶¹².

Após esse percurso, parece razoável admitir que, em uma situação histórica não-revolucionária, a contraviolência dos oprimidos também poderia ser considerada como manifestação de recusa em continuar tolerando o *continuum* histórico de repressão promovido pelos interesses econômicos dominantes. Ela simboliza uma recusa justamente na qualidade de contraviolência. De fato, não constitui excesso algum pensarmos nessa violência como um ato essencialmente de defesa em nome da possibilidade de existência norteadas pelos instintos de gratificação.

⁶⁰⁷ Andrew FEENBERG, “Beyond one-dimensionality”, p. 239. No original: “[...], but the task of individuality remained and was still connected to resistance”.

⁶⁰⁸ Herbert MARCUSE, *Contra-revolução e revolta*, p. 60.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 60.

⁶¹² Peter MARCUSE, “Occupying and refusing radically”, p. 78. Texto original: “With this different understanding of revolution, Dutschke and the students hoped to link immediately practicable changes in specific key institutions with an overall vision of what a new and very different society might be like: an approach to bringing out the utopian dimension lying alongside and within the one-dimensional realm of existing reality”.

5. ARTE E REVOLTA

Se fizermos uma avaliação panorâmica dos textos de Marcuse, a dimensão estética é um tema recorrente que funciona como complemento ao materialismo histórico. O que Marcuse pretende com essas incursões é a busca pelo resgate da arte como crítica radical e total e como elemento emancipador em um mundo dominado pela indústria de entretenimento.

Se, no período de ascensão do fascismo na Europa, Marcuse demonstra algum ceticismo em relação ao poder da arte como fonte para a libertação dos instintos, a partir de 1955, a arte aparecerá com frequência em suas principais obras como elemento com propriedades políticas. Em *An essay on liberation* e nos textos de intervenção dos anos de 1960, a dimensão estética de Marcuse incorpora tons mais radicais na medida em que o autor toma contato com novas forças históricas de contestação como o movimento estudantil e de contracultura. Nesse período, o caráter utópico da arte se encontrava na ordem do dia.

Marcuse reconhece elementos de revolta dos instintos nesses movimentos, mas isso não o impedirá de exercer o seu pensamento crítico sobre manifestações como a dos hippies. Mas a arte ainda permanece como o espaço de experiência da não-violência e, logo, de contraposição à dominação violenta da civilização industrial avançada. Como veremos, desde o primeiro subtítulo, a arte se apresentará como uma alternativa revolucionária sem a necessidade de destruição física do outro.

5.1 SURREALISMO: LINGUAGEM POÉTICA DE NEGAÇÃO

Desde a década de 1930, Marcuse argumenta que movimentos artísticos empreendem uma busca por uma nova linguagem poética que seja capaz de apresentar uma crítica aos horrores do desenvolvimento técnico-científico e da ordem econômica capitalista estabelecida em escala mundial e, ao mesmo tempo, que incorpore a ideia de uma sociedade livre de dominação comercial dos instintos vitais. A luta desses movimentos – destaque para o surrealismo nesse período histórico – é contra uma racionalidade mercadológica que tolhe o surgimento dessa sociedade livre. Essa racionalidade tem como função principal a instrumentalização de todas as esferas da existência humana para fins econômicos e, por conseguinte, não tem como intuito denunciar a exploração e a injustiça da dominação da natureza humana. Essa racionalidade não favorece, portanto, a reflexão sobre uma possibilidade de construção de civilização não-repressiva. A experiência é reduzida às exigências imediatistas do mercado sem contestação por parte dos indivíduos, pois, estes não reconhecem o modo de vida imposto como sendo hostil ao livre pensamento e ao livre sentir. O resultado é a atrofia do aparelho mental e dos sentidos para a força da alienação que habita a arte. Nesse cenário social, até mesmo a solidão se evapora como refúgio último contra a servidão do organismo humano aos processos econômicos da sociedade industrial avançada. “A solidão, a própria condição que manteve o indivíduo contra e além de sua sociedade, tornou-se tecnicamente impossível⁶¹³”. O universo estabelecido da palavra restringe a experiência humana às leis da satisfação material imediata.

Nos anos de 1930 até a década de 1940, o surrealismo reflete esse anseio por uma linguagem artística que não seja aliciada pela organização comercial da sociedade capitalista. “Para mudar o mundo, para criar um estado surreal da mente, a linguagem era manipulada e redefinida como uma ferramenta de comunicação subversiva⁶¹⁴”. A finalidade do surrealismo é afrontar o modo de organização social da vida nessa sociedade com as propriedades poéticas de sua linguagem que são tão radicais que transcendem a linguagem de dominação do *status quo* burguês, ecoando até mesmo em movimentos revolucionários. Apesar desse eco, é preciso realçar que o movimento surrealista é portador de funções revolucionárias específicas que não se conformariam nem às demandas da sociedade repressiva, mas que também não devem ser instrumentalizadas por nenhum grupo revolucionário. Na leitura de Marcuse, o

⁶¹³ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 81.

⁶¹⁴ Louise TYTHACOTT, *Surrealism and the exotic*, p. 24. Texto original: “To change the world, to create a Surreal state of mind, language was manipulated and redefined as a tool of subversive communication”.

surrealismo seria uma “‘metalinguagem’ de negação total – uma negação total transcendendo até mesmo a ação revolucionária em si mesma⁶¹⁵”. Não bastaria, portanto, a arte não cooptar com o *status quo* da sociedade capitalista, mas ela também não deve fazer parte do “Establishment revolucionário⁶¹⁶”. Com base na declaração de Péret, feita em 1943, de que os revolucionários defendem a submissão da arte aos interesses da revolução social, Marcuse argumenta que os surrealistas realizam o movimento contrário, isto é, eles “proclamam a submissão da revolução social à verdade da imaginação poética⁶¹⁷”. Se, em 1931, o diálogo dos surrealistas “com o partido comunista francês ganha um contorno militante⁶¹⁸” pela adesão destes à Associação dos Escritores e Artistas Revolucionários, como escreve Dupuis em *História desenvolta do surrealismo*, em 1935, as relações entre os dirigentes do partido e os surrealistas se encontram completamente desgastadas e a ruptura se torna inevitável, culminando nos surrealistas denunciando os processos de Moscou. Em *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*, Löwy afirma que, em 1926, Breton apoiava o programa comunista, “mas criticava a política cultural do Partido Comunista Francês e recusava qualquer colaboração com Henri Barbusse, redator literário de *L’Humanité*⁶¹⁹”. Embora seja inegável que o marxismo tenha feito parte da história do movimento surrealista, o aspecto político não se restringe a essa aproximação. Pelo contrário, o político no movimento extrapola essa convergência temporária de ideais. “Desde a origem do movimento, uma sensibilidade libertária percorre o pensamento político dos surrealistas⁶²⁰”.

Em “Letters to the Chicago surrealists”, publicadas, pela primeira vez, em *Bulletin de liaison surrealiste* em 1973, Marcuse afirma que o surrealismo tinha como proposta principal recuperar as propriedades de transcendência “su-realistas” da arte, isto é, recuperar a força de negação da arte para a luta política. O esforço do movimento surrealista tinha, então, como projeto principal, expor a todos que a natureza humana não é formada predominantemente pela racionalidade lógica das ciências duras e pelo senso comum, mas que esta deveria ser forjada por forças “surreais ou subreais⁶²¹” que não são apenas “uma mera ampliação de nossa percepção, imaginação e razão⁶²²”. Em sua condição de arte como força de luta política, o

⁶¹⁵ Herbert MARCUSE, “Art in the One-Dimensional society”, p. 114-115. No original: “[...], a ‘meta-language’ of total negation – a total negation transcending even the revolutionary action itself”.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 115. Passagem original: “In contrast, Surrealists proclaim the submission of the social revolution to the truth of the poetic imagination”.

⁶¹⁸ Jules-François DUPUIS, *História desenvolta do surrealismo*, p. 33.

⁶¹⁹ Michael LÖWY, *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*, p. 60.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁶²¹ Herbert MARCUSE, “Letters to the Chicago Surrealists”, p. 181.

⁶²² *Ibid.*, p. 181. Citação no idioma original: “This is more than a mere enlargement of our perception, imagination, reason”.

surrealismo é a denúncia de que vivemos em uma realidade repressiva que precisa sofrer uma intervenção para se tornar uma ordem pacificada. A função do surrealismo não é a de reconfiguração das faculdades mentais como “um fim em si mesmo, mas é desfazer a mutilação de nossas faculdades pela sociedade estabelecida e suas exigências⁶²³” para a reconstrução dessa sociedade. O conteúdo político do surrealismo reside certamente na forma de suas pinturas e poesias, mas quando interpretamos essa forma de manifestação artística como um elemento que trabalha em prol da causa revolucionária, Marcuse percebe que o movimento surrealista falha em cumprir com esse propósito. “Nesse sentido político, o surrealismo falhou – ele foi logo confrontado com a insolúvel contradição entre arte e o povo, arte e revolução⁶²⁴”. E a falha na transição deve ser atribuída à ausência de uma classe revolucionária capaz de incorporar em sua práxis de contestação as qualidades transcendentais da arte.

A precondição para colocar a arte a serviço da revolução (sem abandonar a própria arte) é a existência de uma classe revolucionária, em cuja práxis as qualidades transcendentais da arte estejam preservadas (como objetivos): a luta por relações não exploradoras entre os seres humanos, uma moralidade e sensibilidade de liberdade, e a reconciliação entre o homem e natureza⁶²⁵.

Mesmo que o surrealismo tenha falhado em sua tentativa de incorporar ao mundo material a sensibilidade estética do homem ao ponto de fazer com que as faculdades humanas “apareçam como parte do determinismo objetivo da natureza⁶²⁶”, a revitalização da imaginação com o propósito de provocar uma suspensão temporária na experiência cotidiana dominada pela moralidade tecnológica pode ser considerada uma contribuição expressiva do movimento. Löwy acredita que “é no surrealismo que a tentativa romântica revolucionária de ‘mudar a vida’ pela imaginação atinge sua mais explosiva expressão⁶²⁷”.

⁶²³ *Ibid.*, p. 181. Texto original: “The restructuring and redirection of the mental faculties is not an end-in-itself, but is to undo the mutilation of our faculties by the established society and its requirements”.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 182. Trecho original: “In this political intent, surrealism has failed – it was soon confronted with the insoluble contradiction between art and the people, art and revolution”.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 182. No texto original: “Precondition for placing art in the service of revolution (without abandoning art itself) is the existence of a revolutionary class, in whose práxis the transcending qualities of art are preserved (as goals): the struggle for non-exploitative relationships between human beings, a morality and sensibility of freedom, and the reconciliation of man and nature”.

⁶²⁶ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 31. Citação no idioma original: “[...], the human faculties and desires to such an extent that they appear as part of the objective determinism of nature – [...]”.

⁶²⁷ Michael Löwy, “Carga explosiva: o surrealismo como movimento romântico revolucionário”, p. 841.

De fato, a influência da imaginação pode ter um impacto temporário sobre o modo de funcionamento da racionalidade tecnológica da sociedade industrial avançada. Contudo, é nessa breve suspensão, que reside o ganho substancial visto que o aparelho mental do homem unidimensional se abre para a imagem de um mundo não-repressivo. E como funciona esse impacto? A imaginação liberta a sensibilidade dos indivíduos das demandas da ordem estabelecida por meio de uma imagem de um universo mais denso da experiência e, apesar de ser apenas uma imagem, nem por isso deixa de se apresentar ao indivíduo como uma possibilidade real de existência livre. Em 1972, Marcuse declara:

Por qual outra faculdade seria capaz de invocar a presença daquilo que *não é*? Um novo mundo que, embora não existente, porém é o horizonte da história – possibilidade real. É possível torná-lo sensível, acessível somente ‘indiretamente’: visto que ele transfigura as coisas na realidade dada, dá a eles uma nova promessa. Esse é o potencial revolucionário da arte: ela permanece *do lado de fora* da presente práxis revolucionária⁶²⁸.

O surrealismo e sua imaginação política atuam assim como frente de resistência contra o nivelamento repressivo entre cultura e civilização. Em “Comentários para uma redefinição de cultura”, ensaio de 1965, Marcuse nota que um efeito visível da configuração industrial-tecnológica da civilização é a neutralização dos objetivos transcendentais da arte, pelo menos, “em relação aos fins socialmente estabelecidos⁶²⁹” e, acrescenta ele, “reduz com isso aqueles fatores e elementos da cultura que, em face das formas dadas da civilização, eram antagônicas e alheios⁶³⁰”. O foco na imaginação e na subversão da linguagem presente no surrealismo indicaria o desejo de criação de um novo mundo. Löwy considera que no surrealismo existia a ideia de “‘mudar a vida’ (Rimbaud) e ‘transformar o mundo’ (Marx): essa, a dupla estrela polar que orientou o movimento dando sua origem, impelindo-o para a pesquisa permanente de práticas culturais e políticas subversivas⁶³¹”.

O objetivo primário do surrealismo não seria, então, o de gerar um abismo entre a civilização material e a esfera cultural em que, nesta última, a arte se torna um reduto de

⁶²⁸ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 151-152. Grifos do autor. Texto original: “For what other faculty would be capable of invoking the presence of that which is *not*? A new world which, though not existent, yet is the horizon of history – real possibility. It can be made sensuous, accessible only ‘indirectly’: as it transfigures things in the given reality, gives them a new promise. This is the revolutionary potential of Art: it remains outside the actual revolutionary praxis”.

⁶²⁹ Idem, “Comentários para uma redefinição de cultura”, p. 83-84. Grifos do autor.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 83-84. Grifos do autor.

⁶³¹ Michael LÖWY, “Carga explosiva: o surrealismo como movimento romântico revolucionário”, p. 840.

conforto e felicidade para a razão dominante como já ocorria com a arte burguesa, realçando mais o aspecto afirmativo e ignorando assim a negatividade que estaria contida nesta última. Em *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*, Löwy alega que Breton rejeitava a separação entre a realidade interior dos indivíduos daquela do mundo dos fatos. “Com a ajuda da poesia e da imaginação, o surrealismo quer abolir a oposição tradicional entre a ação e a palavra, o sonho e a realidade⁶³²”. Em *An essay on liberation*, Marcuse comenta que o surrealismo não aceita o abismo entre o desenvolvimento independente da cultura e o da civilização material porque o isolamento do desenvolvimento da vida material em relação à esfera da cultura impede a manifestação, na concretude do mundo, dos elementos emancipatórios existentes na imaginação poética.

A tese surrealista não abandona as premissas materialistas mas protesta contra o isolamento do material no desenvolvimento cultural, que leva a uma submissão do último ao primeiro e, desse modo, a uma redução (se não negação) das possibilidades libertárias da revolução. Antes de sua incorporação ao desenvolvimento material, essas possibilidades são ‘surrealísticas’: elas pertencem à imaginação poética, formadas e expressas na linguagem poética⁶³³.

Essa é a arma para a revolta proposta pelo surrealismo. Para Löwy, a revolução que o surrealismo pretende realizar implica em “interromper a rotação monótona da civilização ocidental ao redor de si mesma⁶³⁴”. É justamente nesse sentido que se explica os passeios à deriva do surrealista. Ele não é refém “do imperativo comunista – mesmo se lhe acontecer de comprar um achado em uma barraca ou de entrar em um bistrô⁶³⁵”. Os surrealistas abominam os símbolos da paisagem parisiense associados à classe burguesa, tais como o Arco do triunfo. Em contraposição aos objetos monumentais dessa cultura e ao consumismo, os surrealistas elegem o mercado de pulgas e lojas de cacarecos como locais propícios para associações cognitivas disruptivas distintas da lógica lucrativa do mercado. Os surrealistas manifestam assim um profundo desprezo pela apropriação da forma artística para fins comerciais, isto é, o uso da arte para ludibriar o público a consumir objetos supérfluos. Em *Nadja*, publicado em

⁶³² Idem, *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*, p. 61.

⁶³³ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 33. Texto original: “The surrealist thesis does not abandon the materialistic premises but it protests against the isolation of the material from the cultural development, which leads to a submission of the latter to the former and thus to a reduction (if not denial) of the libertarian possibilities of the revolution. Prior to their incorporation into the material development, these possibilities are ‘sur-realistic’: they belong to the poetic imagination, formed and expressed in the poetic language”.

⁶³⁴ Michael LÖWY, *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*, p. 13.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 11.

1928, o aspecto banal de lugares como a loja de cacarecos e o mercado de pulgas, bem como vielas, atraem Breton porque permitem libertar a imaginação da vida corriqueira dos afazeres cotidianos e, por conseguinte, permite o interrogar sobre si pela sensação e não por meio da introspecção. A errância por esses espaços significa liberdade em relação à normalidade servil das imposições da vida cotidiana. Vejamos o que nos diz o próprio Breton em um trecho de *Nadja*:

Agora, bem recentemente, como no domingo, indo com um amigo ao mercado das pulgas de Saint-Ouen (sempre vou lá à procura desses objetos que não se encontram em nenhuma outra parte, fora de moda, fragmentados, inúteis, quase incompreensíveis, perversos, enfim, no sentido que entendo e amo, como, por exemplo, esta espécie de semicilindro branco, irregular, envernizado, apresentando relevos e depressões sem significado para mim, [...])⁶³⁶.

A respeito do interesse dos surrealistas por esses lugares, Tythacott escreve em *Surrealism and the exotic*:

A localização inconveniente de objetos no mercado de pulgas e loja de bugigangas poderiam ser tão disruptivas para o tecido do gosto burguês e aparentemente tão arbitrário, quanto os surreais exibem a si mesmos. Foi aqui que os objetos mais inconvenientes acomodavam-se lado a lado, justapostas, não tendo nenhuma relação necessária um com o outro. Aqui não estava a esperada produção em massa de bens da sociedade de consumo parisiense, mas artefatos que foram alheados, de vários lares, proprietários, usos e história⁶³⁷.

Apesar da iniciativa surrealista no período entre as duas guerras mundiais, o intento sucumbiu aos interesses da sociedade industrial avançada. Era exigido da imaginação poética surrealista o mesmo que acometeu a cultura superior, isto é, que esta se ajustasse à operacionalidade econômica da ordem existente, levando Marcuse a afirmar em “Art in the One-Dimensional Society” que o surrealismo “se tornou uma mercadoria vendável há muito

⁶³⁶ André BRETON, *Nadja*, p. 56.

⁶³⁷ Louise TYTHACOTT, *Surrealism and the exotic*, p. 38-39. Citação no idioma original: “The incongruous placing of objects in the flea market and junk shop could be as disruptive to the fabric of bourgeois taste, and seemingly as arbitrary, as Surreal displays themselves. It was here that the most incongruous objects sat aside by side, juxtaposed, bearing no necessary relationship to each other. Here were not the predictable mass-produced goods of Parisian consumer society, but artefacts that were estranged, with multiple homes, owners, uses, histories”.

tempo⁶³⁸”. A imaginação poética tem assim o seu elemento de negação enfraquecido pela ideologia da sociedade industrial avançada. “O surrealismo está por toda a parte nas suas formas recuperadas: mercadoria, obra de arte, técnicas publicitárias, linguagem do poder, modelo de imagens alienantes, objectos de devoção, acessórios de culto⁶³⁹”. No caso da cultura superior, testemunhamos um fenómeno idêntico. A literatura, a música e a filosofia dessa cultura continuam existindo de forma bastante acessível no interior dessa sociedade, mas, em geral, o diagnóstico de Marcuse acusa que “os domínios espirituais dentro dos quais essa cultura poderia ser entendida em seu conteúdo cognitivo e em sua verdade determinada⁶⁴⁰” não estão mais disponíveis. O aparato da sociedade industrial avançada neutraliza esses domínios, fazendo com que as verdades contidas nessas obras, isto é, “a transcendência crítica e qualitativa da cultura⁶⁴¹” perdessem sua força de contestação. O processo de neutralização consiste em fazer com que as verdades ganhem uma dimensão pessoal, cuja finalidade seria transformar os conteúdos em “algo relaxante – um veículo de adaptação⁶⁴²” para todos os indivíduos. A metalinguagem de negação da obra de arte autêntica transmite fatos de uma realidade plausível, mas que se encontra oculta na positividade repressiva do existente da civilização industrial. Nas palavras de Marcuse:

Os elementos oposicionais da cultura são assim enfraquecidos: a civilização assume, organiza, compra e vende a cultura; ideias que em sua essência são não-operacionais, não orientadas para o comportamento, são traduzidas em operacionais e referidas ao comportamento; e essa tradução não é uma simples metodologia, mas sim um processo social, e até político⁶⁴³.

O que perturba Marcuse sobre o fracasso do surrealismo seria o fato desse movimento ter sido contaminado com a “falsidade e a decepção geral⁶⁴⁴”. Vimos que, na década de 1920, Breton e outros surrealistas demonstram uma afinidade com as ideias da Revolução Russa. Em 1927, Breton e outros se filiam ao Partido Comunista Francês, elevando essa afinidade ao nível de engajamento. Se, em 1935, Breton rompe não só com o

⁶³⁸ Herbert MARCUSE, “Art in the One-Dimensional Society”, p. 115. Texto original: “And Surrealism has long since become a saleable commodity”.

⁶³⁹ Jules-François DUPUIS, *História desenvolta do surrealismo*, p. 131.

⁶⁴⁰ Herbert MARCUSE, “Comentários para uma redefinição de cultura”, p. 88.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 89.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁴⁴ Herbert MARCUSE, “Art in the One-Dimensional Society”, p. 115. Texto original: “However, this Surrealistic thesis is undialectical inasmuch as it minimizes the extent to which the poetic language itself is infested and infected with the general falsity and deception; [...]”.

partido, mas também, como afirma Löwy em *Carga explosiva*, “com a versão stalinista do comunismo⁶⁴⁵”, aproximando-se assim de Trotsky, deduz-se que ele compreendia a revolução como não tendo expandido o espaço de liberdade e, por consequência, teria sido um fracasso por ter dado origem a um regime totalitário como a URSS que, segundo o próprio Breton, “baixou no mundo todo um profundo crepúsculo hostil à emergência de qualquer espécie de valor espiritual⁶⁴⁶”. Contra a ordem capitalista, seja ela de natureza soviética ou não, tanto Breton quanto Diego Rivera e Trotsky, creem que a arte ainda é uma força que pode “contribuir para o descrédito e ruína dos regimes que destroem, ao mesmo tempo, o direito da classe explorada de aspirar a um mundo melhor a todo sentimento da grandeza e mesmo da dignidade humana⁶⁴⁷”. É a ideia de reconstrução da realidade advinda da subjetividade criativa que precisa se sobrepor como meio de luta.

Mesmo com o aparente fracasso para transformar o mundo, pode-se dizer que o movimento tem, pelo menos, o mérito de colocar a imaginação e o sonho como fatores de resistência inspiradora contra a opressão social reinante no período. Para os surrealistas, há verdades escondidas na imaginação e no sonho. Esse seria o legado retomado pelos movimentos estudantis no fim dos anos de 1960. Para Reitz, Marcuse admitia que movimentos na arte, até mesmo o surrealismo, tinham adentrado o circuito da mercadoria, porém, ele “concordava com a exigência surrealista de ‘submissão’ da revolução social à verdade da imaginação poética⁶⁴⁸”. Kangussu, Kovacevic e Lamas explicam:

Os sonhos podem não ser capazes de transformar diretamente o mundo, mas eles têm o potencial para transformar os indivíduos que podem transformar o mundo. De fato, nesse contexto, alguém poderia recordar o famoso discurso ‘Eu tenho um sonho’, proferido por Martin Luther King em 1963⁶⁴⁹.

O ponto de conexão entre o sonho de King, dos surrealistas e a Grande Recusa de Marcuse reside na luta pela liberdade para dar forma a uma nova sociedade. Não nos esqueçamos de que o surrealismo é recomendado por Marcuse como componente fundamental de uma educação política em “Lectures on education, Brooklyn College”.

⁶⁴⁵ Michael LÖWY, “Carga explosiva: o surrealismo como movimento romântico revolucionário”, p. 841.

⁶⁴⁶ André BRETON et al., “Por uma arte revolucionária e independente”, p. 38.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁴⁸ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 167.

⁶⁴⁹ Imaculada KANGUSSU, Filip KOVACEVIC, Andrew T. LAMAS, “Mic check!: the new sensibility speaks”, p. 154.

5.2 REALISMO SOVIÉTICO E ARTE PROLETÁRIA

Se retrocedermos o nosso pensamento no tempo, mais precisamente até a primeira metade do século XX, ignorando o movimento surrealista e não esquecendo a divisão do mundo entre países capitalistas e do socialismo real, encontramos um conceito de arte proletária representado nas manifestações artísticas realistas soviéticas. Entretanto, Marcuse não considera que a arte realista soviética seja representante das mais genuínas aspirações do proletariado e, por consequência, seria incorreto considerá-la revolucionária. Para ele, o realismo soviético na arte consiste no Estado usar a arte para disseminar suas políticas públicas totalitárias e, por conseguinte, a literatura, a música e a pintura se submetem aos interesses dos pequenos grupos que administram o Estado. Apesar dessa incorporação não ser, “por si só, incompatível com a arte (podemos citar exemplos que vão desde a arte grega até Bertolt Brecht)⁶⁵⁰”, o que Marcuse realmente reprova no realismo soviético é que este aceita “a realidade social estabelecida como estrutura final do conteúdo artístico⁶⁵¹” e não como realidade social que merece ser negada por sua organização socioeconômica repressiva. “Critica-se certos atrasos, erros e falhas dessa realidade; mas nem ao indivíduo, nem à sociedade se prevê outra possibilidade de realização que não a prescrita dentro do sistema vigente⁶⁵²”. A ideia de mudança em uma sociedade como a soviética não é inexistente, mas deve sempre ser um desenvolvimento do presente atual, determinado pelo Komintern e nunca pode chegar ao ponto de uma implosão das contradições inerentes à ordem vigente.

A questão é que a fonte histórica da arte e de onde emana o conceito mais amplo de liberdade contido em seu interior seria fruto do antagonismo entre a essência do homem, isto é, sua pré-disposição orgânica para o desenvolvimento livre de potencialidades e sua existência em um princípio de realidade repressivo. Nesse caso, a arte atuaria como repositório do que o homem não é em sua existência cotidiana. “As imagens artísticas preservam a negação determinada da realidade estabelecida: o que, em outras palavras, vem a constituir a mais pura forma de liberdade⁶⁵³”. A estética soviética desconsidera o princípio primário de negação da arte, o qual tem uma função cognitiva crítica que seria “a de representar a verdade ainda transcendente e de enfatizar a imagem da liberdade contra uma

⁶⁵⁰ Herbert MARCUSE, *Marxismo soviético*, p. 120.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 120.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 121.

realidade que a nega⁶⁵⁴”. Que falsa consciência seria disseminada pela arte do Estado soviético?

Para o marxismo soviético, o princípio de negação da arte é abandonado em detrimento da simples transmissão de falsa consciência. A política de Estado proclama que o proletariado soviético é feliz porque não viveria mais sob o jugo da opressão econômica do regime capitalista de produção. Sob essa perspectiva, seria possível deduzir, então, que o desenvolvimento histórico da sociedade soviética teria permitido a convergência inédita entre a essência e a existência do homem. Em outras palavras, nessa sociedade, a organização da produção da vida material não seria mais um obstáculo para o livre desenvolvimento das faculdades humanas e, nesse caso, a liberdade contida na arte teria atingido a fase de sua realização no mundo real.

Na visão de Marcuse, o marxismo soviético pretende fazer com que todos acreditem que a Revolução Bolchevique de 1917 teria materializado a *promesse du bonheur* confinada na aparência da arte. Isso significaria que a estética do realismo soviético situa a “promesse” dentro da realidade vigente e não para além desta. Não seria incorreto afirmar que a arte ainda tem a sua função preservada na sociedade soviética, mas esta não tem relação alguma com o ideal de transcendência. “A *promesse du bonheur*, que, situando-se para além da realidade, constituirá o elemento ‘romântico’ da arte, aparece agora como realístico assunto da competência dos dirigentes políticos; desse modo, verifica-se uma convergência entre Realismo e Romantismo⁶⁵⁵”. A função da arte no realismo soviético é assim de ser instrumento de controle social pela administração do Estado, contradizendo o conceito de “promesse”. Há uma função predefinida para as imagens artísticas que em seu papel de ilusão tendem a moldar pedagogicamente o aparelho mental dos indivíduos. “A relação é exemplificada pela imagem ‘típica’ do herói e patriota soviético, em sua luta contra as forças hostis e obsoletas⁶⁵⁶”. Mas essa ilusão não é, obviamente, aquela que permite a autonomia da arte perante o princípio de realidade. Ou, melhor dizendo, ela não revela na arte uma dimensão da natureza humana reprimida na realidade concreta do mundo. Mas como o regime corrompe a liberdade da forma estética?

Em 1922, surge, na União Soviética, um grupo artístico denominado Associação de Artistas para o Estado da Vida Revolucionária (AKRR), o qual “fornece o tom daquilo que

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 124.

Figura 12



Disponível em: <https://musings-on-art.org/soviet-realism-1940-1953>. Último acesso em 16/07/2018.

.O realismo socialista foi um movimento artístico que visava atender as políticas estabelecidas pelo Estado soviético. A partir de um decreto stalinista de 1932, a arte passa a retratar imagens da vida cotidiana do cidadão comum em seu ambiente de trabalho no campo ou na fábrica, mas também em seus momentos de lazer. Esse era o cânone do regime. Não era incomum também a produção de pinturas que reverenciavam a figura de líderes políticos como Stálin e Lenin. A pintura a óleo acima é de Mikhail Chepik, datada de 1951.

acabaria por se tornar o Realismo Socialista, a doutrina oficial fora da qual simplesmente não se produziu arte a partir de 1934⁶⁵⁷”. Com o apoio direto do Kremlin, o AKRR estabelece como meta fazer com que a arte passe a retratar o exército, os camponeses e a vitória da revolução. A arte tem sentido se suas técnicas estão comprometidas com a vida da revolução. Para os membros da AKKR, isso significa que a arte autêntica é aquela em que a forma é determinada pelo conteúdo: a revolução.

É plausível considerar que esse quadro ideológico de anulação do caráter transcendente da arte no realismo soviético seria, na verdade, uma luta preventiva e contínua do regime contra o surgimento de forças potenciais de oposição no interior dessa sociedade. Por outro lado, em outra frente, esse controle ideológico pode também ser compreendido como uma luta para esconder a verdade do gerenciamento exercido pela burocracia estatal sobre a força de trabalho e o lazer de grandes parcelas da população. No Estado soviético, não é, portanto, o povo que exerce o controle absoluto sobre os meios de produção como proclama a teoria marxista. O comportamento dos indivíduos na sociedade soviética é decorrência de uma linguagem que tem por finalidade determinar diretrizes de ação, isto é, as proposições do Estado soviético têm como objetivo central criar um efeito político no pensamento e no comportamento dos indivíduos. Se o povo na sociedade soviética vivesse a *promesse du bonheur* na realidade concreta de sua existência, o acesso dos meios de produção não permaneceria restrito a pequenos grupos sociais, notadamente os dirigentes do Partido. “E, neste ponto, nota-se que o marxismo soviético participa do declínio da linguagem e da comunicação, ocorrente na era da sociedade de massas⁶⁵⁸”. Para Marcuse, as proposições de comando dessa linguagem teriam um teor mágico com “ascendência sobre o pensamento e a ação racionais⁶⁵⁹”. Não há dúvida sobre o propósito do que Marcuse chama de “delírio da linguagem”: esses elementos são instrumentalizados pelos gerentes dessa sociedade para preservar a estrutura totalitária imposta pelo Estado soviético. A linguagem de fórmulas ritualizadas se presta a defender a suposta pureza de um discurso em detrimento dos fatos da realidade, isto é, o discurso teórico-mágico do *status quo* resiste à realidade contraditória da sociedade soviética e de sua organização social totalitária. A esse respeito, Marcuse faz a seguinte declaração em *Marxismo soviético*, obra publicada em 1958:

⁶⁵⁷ Paul WOOD, “Realismos e realidades”, p. 275.

⁶⁵⁸ Herbert MARCUSE, *Marxismo soviético*, p. 85.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 85.

A linguagem ritualizada preserva o conteúdo original da teoria marxista como uma verdade em que todos devem acreditar – e segundo a qual todos devem agir – a despeito de toda evidência de um contrário. O povo deve agir e pensar como se o seu Estado fosse a realidade daquela razão, daquela liberdade e daquela justiça, proclamadas pela ideologia, e o ritual destina-se a assegurar tal comportamento⁶⁶⁰.

O realismo soviético enquanto movimento artístico não é, portanto, alvo das críticas de Marcuse porque possui uma força de negação que revela na obra o quanto a realidade daquele Estado tolhe a liberdade do homem. Para Bretas, Marcuse considerava que, “ao desconsiderar importantes pré-requisitos para a efetivação de uma mudança social qualitativa – a qual se baseia, em grande medida, também na estrutura sensível e pulsional dos indivíduos; o marxismo tradicional teria, ao fim sucumbido diante da própria reificação que expôs⁶⁶¹”. É justamente a ausência da propriedade de negação nos elementos da arte realista soviética que Marcuse deplora em *Marxismo Soviético* e em *A dimensão estética* de 1977. Diferentemente do realismo propagado pela estética soviética, o autor é enfático ao afirmar que o conformismo com a repressão não é parte integrante do movimento realista na arte.

O Realismo pode ser – e, na verdade, tem sido – uma forma de arte altamente crítica e altamente progressista. Confrontando a realidade ‘como ela é’ com suas representações ideológicas e idealizadas, o Realismo dá ênfase à verdade, contrapondo-a à escamoteação e à falsificação⁶⁶².

O realismo é, portanto, uma forma de arte que não admite concessões a respeito do escrutínio pelo qual a realidade existente do mundo deve sofrer em nome de uma imagem de liberdade não só como pacificação da existência, mas também subjetiva rejeitada por essa realidade. Na arte do realismo, o refúgio para uma ideia mais ampla de liberdade e de livre desenvolvimento das faculdades humanas não realizadas na prática política da ordem estabelecida está preservado. “Nesse sentido, o Realismo mostra o ideal da liberdade humana em sua negação e em sua traição reais, e, dessa forma, preserva aquela transcendência, sem a qual não existe arte⁶⁶³”.

Ora, se a ideia de arte revolucionária foge do escopo da estética realista soviética, caberia perguntarmos se seria possível encontrar o fundamento dessa arte numa literatura

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁶¹ Alécia Cruz BRETAS, *Do romance de artista à permanência da arte*, p. 181.

⁶⁶² Herbert MARCUSE, *Marxismo soviético*, p. 120.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 120.

proletária. Acreditar que a literatura proletária possa cumprir com “a função progressista da arte e desenvolver consciência revolucionária⁶⁶⁴” demanda compreender, como explicitado no capítulo anterior, o proletariado como o agente histórico portador da mudança social radical *per se*. Devemos, então, avaliar a condição da classe trabalhadora no interior da sociedade industrial avançada e, além disso, fazermos a seguinte pergunta: poderia uma literatura proletária carregar em seu bojo os elementos de protesto e de emancipação em formas tradicionais de expressão artística com o qual a classe trabalhadora poderia se comunicar? Se a literatura proletária deve abarcar uma visão proletária de mundo, isto é, se essa arte precisa obrigatoriamente contemplar a verdade sobre a condição da classe trabalhadora para ostentar esse título, logo, nos deparamos com o fato de que, no contexto histórico da sociedade industrial avançada, essa visão também seria compartilhada pela classe média. Ou seria mais justo afirmar que essa visão não é mais proletária desde que foi contaminada pela ideologia dessa sociedade?

Em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse nos informa que se a expressão “mundivisão proletária” representa a verdade que a arte deve comunicar para ser considerada autêntica “então, trata-se, nos países capitalistas avançados, de uma visão de mundo que é compartilhada por uma considerável parte das outras classes, especialmente as classes médias⁶⁶⁵”. Como consequência, a oposição radical contra o regime capitalista avançado não é mais meta da classe trabalhadora na sociedade industrial avançada e os objetivos e perspectivas de uma “revolução contra o capitalismo monopolista global⁶⁶⁶” não podem, como afirma o próprio Marcuse em “Art and revolution” de 1972, “ser adequadamente formuladas em termos de uma revolução proletária⁶⁶⁷”. Por outro lado, se a expressão “mundivisão proletária” tiver como propósito designar uma consciência de sujeito revolucionário, ela não pode ser designada como proletária na sociedade industrial avançada dos anos de 1960 e início da década de 70

não só porque a revolução contra o capitalismo monopolístico global é mais e diferente do que uma revolução proletária, mas também porque as suas condições,

⁶⁶⁴ Idem, “Art and revolution”, p. 174. Texto original: “[...], only a proletarian literature can fulfill the progressive function of art and develop a revolutionary consciousness: [...]”.

⁶⁶⁵ Idem, *Contrarrevolução e revolta*, p. 120.

⁶⁶⁶ Herbert MARCUSE, “Art and revolution”, p. 175. Passagem original: “[...] – not only because the revolution against global monopoly capitalism [...]”.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 175. No original: “[...], but also because its conditions, prospects and goals cannot be adequately formulated in terms of a proletarian revolution”.

perspectivas e metas não podem ser adequadamente formuladas em termos de uma revolução proletária⁶⁶⁸.

Ora, se a literatura proletária tem a obrigação de representar a necessidade da revolução, Marcuse proclama que “tal literatura não poderia ser tipicamente proletária⁶⁶⁹”.

Podemos admitir que o que a arte e a consciência revolucionária têm em comum é a tendência à subversão. Não é que a arte não possa fomentar uma mudança de consciência na classe trabalhadora e Marcuse até mesmo cogita haver casos extremamente raros de “correlação transparente entre a respectiva consciência de classe e a obra de arte⁶⁷⁰”. Todavia, essa consciência cessa de existir no momento em que a classe trabalhadora detentora dessa consciência em potência se integra ao consumo material da organização social do regime capitalista de produção. Nesse caso, uma arte de cunho realmente revolucionário teria que ser não-proletária, pois, somente assim seria possível fazer a contestação adequada da integração da classe trabalhadora aos confortos materiais da sociedade industrial avançada. “Onde o proletariado não é revolucionário, a literatura revolucionária *não* será literatura proletária⁶⁷¹”. Mas não é só. Na concepção de Marcuse, é, portanto, questionável a possibilidade de uma literatura proletária que seja considerada revolucionária com um conteúdo tão particular quanto a ideia de luta de classe e de consciência da classe trabalhadora, principalmente, em uma época e espaço geográfico, onde apenas uma parcela ínfima da população trabalhadora tem consciência política da necessidade de subverter o sistema capitalista de produção. Por isso, Marcuse manifesta tanto em “Art and revolution” quanto em *Contrarrevolução e revolta* que uma literatura revolucionária “em que a classe trabalhadora é o tema e que seja a herdeira histórica, a negação definitiva da literatura ‘burguesa’ continua sendo uma coisa do futuro⁶⁷²”.

Em suma, o que a argumentação de Marcuse parece evidenciar é que uma arte concebida para ser revolucionária deveria ter um interesse mais universal em seu âmago, ultrapassando assim os limites dos interesses de uma determinada classe. Uma literatura proletária seria revolucionária se não ficasse presa ao interesse particular de uma classe, isto é, o de libertação não só dos trabalhadores explorados, mas de um sistema socioeconômico predatório para a natureza humana como um todo. Para compreender melhor essa questão,

⁶⁶⁸ Herbert MARCUSE, *Contrarrevolução e revolta*, p. 120

⁶⁶⁹ Idem, “Art and revolution”, p. 175. Texto original: “[...], such literature could not be typically proletarian”.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 176. Passagem original: “However, the cases where a transparent correlation exists between the respective *class* consciousness and the work of art are extremely rare”.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 176. Grifo do autor. No idioma original: “Where the proletariat is nonrevolutionary, revolutionary literature will *not* be proletarian literature”.

⁶⁷² Idem, *Contrarrevolução e revolta*, p. 123.

podemos invocar a dialética do universal e do particular inerente ao conceito de proletariado como agente histórico de transformação social na teoria marxista. No terceiro capítulo de seu *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse alega que o interesse particular pela libertação do proletariado enquanto classe na sociedade capitalista é também um interesse universal no sentido de que a classe trabalhadora não tem como libertar-se sem destruir a estrutura de classes dessa sociedade. A revolução socialista não pode, portanto, acontecer sem respeitar essa dinâmica. “Segue-se que as metas do proletariado como classe revolucionária transcendem-se a si próprias: enquanto que permanecem metas históricas, concretas, elas expandem-se, em seu conteúdo de classe, para além do conteúdo específico de classe⁶⁷³”. Qual seria, então, a expressão artística que se aproximaria do conceito de uma arte revolucionária?

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 120.

5.3 MARX, MARCUSE E A REVOLUÇÃO ESTÉTICA

Em “Cultural revolution”, manuscrito redigido provavelmente em 1970, Marcuse sugere uma interpretação filosófica-estética para os escritos de Marx dos anos de 1844-45, isto é, os *Manuscritos econômico-filosóficos*, que difere de uma leitura econômica predominante nas interpretações dos textos marxianos. Nesses escritos de Marx, o nascimento da sociedade socialista teria como resultado o fim da alienação sobre a consciência do proletariado “que envolve a restrição de seu pensamento a modos de cálculo e dedução⁶⁷⁴”. Porém, antes, o processo de passagem de um modo de vida capitalista a outro não-capitalista exigiria o surgimento de um novo homem como agente da mudança social radical. Em contraposição a uma leitura que identifica os *Manuscritos* como parte “de um período metafísico ou materialista imaturo do pensamento marxiano que terminou com a elaboração da crítica da economia política⁶⁷⁵” e uma que reconhece haver uma ponte entre os textos de juventude de Marx e os de maturidade como *O Capital*, mas que, por outro lado, acaba por não contemplar “aquela dimensão da concretude individual, ‘a natureza’, sensibilidade, aquela predominante nos primeiros escritos⁶⁷⁶” no desenvolvimento de sua teoria econômica-política, Marcuse oferece uma interpretação de mudança radical do modo de vida capitalista que iria além da ideia de sublevação da classe trabalhadora em direção à tomada dos meios de produção.

Os escritos de 1844-45 “indicariam um novo conceito da base humana para a revolução; eles definiriam o agente humano da mudança em termos bem diferentes (embora de forma alguma invalidando e substituindo) daqueles que definiam o proletariado como esse agente⁶⁷⁷”. Essa interpretação levanta a possibilidade de Marx ter descoberto um potencial revolucionário na dimensão sensível, estética. Nesse caso, na base da construção da sociedade socialista, a relação entre sensibilidade e produtividade do homem seria radicalmente

⁶⁷⁴ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 71. No original: “[...], involving the restriction of its thought to calculative and deductive modes”.

⁶⁷⁵ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 128. Texto original: “The first holds that these writings are the products of a metaphysical, or immature materialistic period of Marxian thought, which came to an end with the elaboration of the critique of the political economy”.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 128. No idioma original: “[...] that dimension of individual concreteness, ‘nature’, sensuousness, which was prevalent in the early writings, [...]”.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 128. Trecho original: “[...] they would indicate a new concept of the human base of the revolution; they would define the human agent of change in terms quite different from (though by no means invalidating and replacing) those which defined the proletariat as this agent”.

modificada e “*vice-versa*, a construção do socialismo, como uma sociedade qualitativamente diferente, dependeria, seria o ‘produto’ do homem como um novo ser sensível⁶⁷⁸”.

O que Marcuse considera relevante salientar sobre a sensibilidade em Marx é que uma relação emancipadora entre o homem e a natureza depende de novas formas de atuação dos sentidos. “De qualquer modo, Marx declara enfaticamente que a relação entre homem e natureza, entre o homem e o objeto do mundo pressupõe uma *sensibilidade* qualitativamente diferente: novos modos de ver, ouvir, sentir⁶⁷⁹”. Em seu desenvolvimento histórico, a sociedade capitalista e seu modo de produção alicerçado na instituição da propriedade privada e na divisão do trabalho impediram o desenvolvimento de uma sensibilidade livre de alienação, isto é, essa sociedade obstrui o desenvolvimento de uma sensibilidade de valor de uso que refletiria a produção individual do homem. “É nesse contexto que Marx desenvolve a noção de um modo de produção não-alienado, de uma construção ‘estética’ do mundo concreto e da propriedade individual em contraste com a propriedade privada⁶⁸⁰”. Vale a pena lembrar que, em Marx, a divisão do trabalho e a busca incessante pelo lucro, tornam o trabalho uma atividade penosa para o trabalhador, pois, o seu “trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*⁶⁸¹”. E mesmo quando máquinas são introduzidas no processo de produção, o trabalho no qual o homem se exterioriza continua sendo penoso e promovendo a deformação da natureza do trabalhador. “Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas⁶⁸²”. Na sociedade capitalista, a alienação é, portanto, não só um alheamento das coisas, uma inevitável consequência de qualquer e todas as formas de propriedade privada, mas também um estranhamento do próprio trabalho, da atividade de produção. Nas palavras de Marx:

A exteriorização (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*)

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 129. Grifo do autor. Trecho no idioma original: “[...], *vice versa*, the construction of socialism, as a qualitatively different society, would depend, would be the ‘product’ of man as a new sensuous being”.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 129. Grifo do autor. Texto original: “In any case, Marx states quite emphatically that the relation between man and nature, between him and the object world presuppose a qualitatively different *sensibility*: new modes of seeing, hearing, feeling”.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 129. Passagem no idioma original: “It is in this context that Marx develops the notion of a non-alienated mode of production, of an ‘aesthetic’ construction of the object world, and of individual property as contrasting with private property”.

⁶⁸¹ Karl MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 83. Grifo do autor.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 82.

autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha⁶⁸³.

O ato de trabalhar aparece ao trabalhador como se fosse algo que pertencesse a outro homem e não como fruto de sua energia física e intelectual. “É assim uma inversão da própria relação de meios e fins em uma vida verdadeiramente humana⁶⁸⁴”.

Para Marcuse, essas noções possuem respaldo na teoria marxiana desvinculada dos limites da obra *O Capital* e constituem peça chave para a construção de sua teoria crítica com uma proposta de emancipação para os indivíduos. Com base nos textos de Marx, Marcuse concorda que a sociedade capitalista e sua economia de mercado constituem as bases para uma “formação específica da sensibilidade humana⁶⁸⁵”. A sociedade capitalista perverte o meio pelo qual o homem poderia ter uma existência de sentidos emancipados e, portanto, de desenvolvimento livre das faculdades humanas. “A energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele⁶⁸⁶”. Por isso, na emancipação da sensibilidade, Marcuse acredita que Marx teria encontrado a fonte de realização das faculdades do homem e não só fruição particular, mas também coletiva, pois, cada homem não satisfaria as suas necessidades às custas da exploração das energias vitais dos outros. “E na sensibilidade emancipada, Marx vê as raízes do ‘concreto universal’: a realização do homem enquanto homem, a existência do homem enquanto ‘ser espécie’: no desenvolvimento completo das necessidades e faculdades essencialmente humanas⁶⁸⁷”. Em “The foundations of historical materialism”, publicado em 1936, Marcuse já havia intuído que a sensualidade nos *Manuscritos* de Marx demonstrava uma tendência para compreender o homem como sendo definido pelas suas necessidades e que essa tendência visava criar a imagem de um homem “como um ser objetivo e natural, unido com o mundo, em oposição ao

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 81. Grifos do autor.

⁶⁸⁴ William ADAMS, “Aesthetics: liberating the senses”, p. 250-251. Texto original: “It is thus an inversion of the proper relation of means and ends in a truly human life”. In Cambridge companion to marx.

⁶⁸⁵ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 129. Trecho original: “The dynamic of this society provides the ground, its economy constitutes the substratum on which the specific formation of the human sensibility takes place, and on which its emancipation must commence”.

⁶⁸⁶ Karl MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, p.83. Grifo do autor.

⁶⁸⁷ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 129. No original: “And in the emancipated sensibility, Marx sees the roots of the ‘concrete universal’: the realization of man as man, the existence of man as ‘species being’: in the full development of the essentially human needs and faculties”.

‘ser’ abstrato de Hegel⁶⁸⁸”. Essa necessidade e sentimentos que aparecem na sensualidade do homem não são expressão de comportamento, mas “características de toda a sua *existência*”⁶⁸⁹, e, por consequência estariam revestidas de um caráter ontológico. Do ponto de vista emancipatório, no conceito de sensualidade em Marx, Marcuse reconhece uma “virada decisiva da filosofia alemã clássica para a teoria da revolução porque ele insere os traços básicos da existência *social e prática* na definição dele de ser essencial do homem”⁶⁹⁰. Para Reitz, o que Marcuse faz é compreender que a existência humana fundamentada no sensível é tão relevante quanto o seu caráter histórico e, por consequência, ele submete os fatores histórico-econômicos e culturais como frutos da natureza humana. Assim, tanto em “The foundations of historical materialism” quanto em *Razão e revolução*, a alienação não é tratada como um problema que exige só solução econômica. A essência humana e a realidade histórica não deveriam ser vistas como esferas independentes uma da outra. “De acordo com Marcuse, a teoria de Marx é revolucionária não porque ela defende uma socialização dos meios de produção, mas porque ela é concebida para atingir uma *subjetificação desalienadora (rehumanização)* da teoria filosófica em si mesma”⁶⁹¹.

Em “Aesthetics: liberating the senses”, Adams compartilha de uma visão semelhante à de Marcuse no que tange à superação da alienação. Com o fim desta, o resultado não seria uma simples promoção de justiça social, mas, em um mundo livre de alienação, todo o sistema de produção para a satisfação de necessidades seria modificado porque não seria mais predeterminado pelo lucro. O desenvolvimento intelectual e físico dos indivíduos estaria livre da luta pela pacificação da existência no mundo.

Um mundo não-alienado seria um em que as práticas econômicas fossem desenhadas para liberar e alimentar ao invés de minar os poderes criativos do homem. Seria um lugar no qual os seres humanos cooperariam voluntariamente na satisfação de suas necessidades comuns⁶⁹².

⁶⁸⁸ Herbert MARCUSE, “The foundation of historical materialism”, p. 20. Passagem original: “[...], concrete picture of man as an objective and natural being, united with the world, as opposed to Hegel’s abstract ‘being’, [...]”.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 21. Grifo do autor. Texto original: “[...], they are features of his whole *existence*”.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 21. Grifos do autor. No original: “But in Marx it is this concept of sensuousness (as objectification) which leads to the decisive turn from classical German philosophy to the theory of revolution, for he inserts the basic traits of *practical* and *social* existence into his definition of man’s essential being”.

⁶⁹¹ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 58. Grifos do autor. Passagem original: “According to Marcuse, Marx’s theory is revolutionary not because it advocates a socialization of the means of production, but because it is thought to achieve a *disalienating subjectification (rehumanization)* of *philosophical theory itself*”.

⁶⁹² William ADAMS, “Aesthetics: liberating the senses”, 251. Texto original: “A nonalienated world would be one in which economic practices were designed to release and nurture rather than undermine human creative powers. It would be a place in which human beings willingly cooperated in the satisfaction of their common needs”.

A condição *sine qua non* para que o “universal concreto”, isto é, a liberdade, humanização, se torne real no mundo é, como afirma Marcuse em “Cultural revolution”, a la Marx, “a abolição da sociedade de classe⁶⁹³”. Sem a existência da sociedade capitalista e sua estrutura injusta de classes, o sentimento de solidariedade que daria a forma desse universal “estaria então nos próprios sentidos do homem, ou mais precisamente, na ‘atividade’, produtividade deles⁶⁹⁴”. A concepção de produtividade solidária por meios dos sentidos defendida por Marcuse não tem relação com “o conceito idealístico da estrutura mental⁶⁹⁵”, como em Kant, em que os órgãos dos sentidos como a língua, os ouvidos e os olhos captam os estímulos do ambiente externo, transformando estes em imagens para o entendimento.

Em Marx, os sentidos já aparecem assim com uma função ativa, isto é, eles nos impeliriam à ação produtiva e a qualidade sensível não se perderia no processo, podendo criar dois tipos de sociedade. E quais seriam esses dois tipos? Quando essa qualidade serve para a transformação do mundo da natureza conforme as leis do universo capitalista, ela é embrutecida para atingir esse fim. Nesse universo, o “gosto” que determina a forma dos objetos da produção é o do consumidor. Nesse caso, a sensibilidade é moldada para conviver e reproduzir tanto a cultura material quanto a intelectual predominante em termos de utilidade. O valor do homem para a sociedade é mensurado pela adaptabilidade deste ao mundo da mercadoria e, portanto, o que importa é o quão útil seus sentidos e individualidade podem ser para a divisão social do trabalho e, conseqüentemente, para o capitalista. Nesse modelo de sociedade, Marcuse assevera que a individualidade do homem se restringe à ideologia do “sujeito da iniciativa privada e da livre competição⁶⁹⁶” que transformou esse “sujeito em um objeto⁶⁹⁷”. Dessa forma, os sentidos são configurados “para aceitar (como uma necessidade da vida) e a reproduzirem o barulho, a poluição, a feiura, violência –

⁶⁹³ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 129. Passagem original: “The ‘concrete universal’, freedom, humanity, can become real only with the abolition of class society”.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 129. Grifo do autor. No original: “Solidarity, the ‘form’ of this universal, would then be in the very senses of man, or, more precisely, in their ‘activity’, productivity”.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 129. Excerto no idioma original: “[...], in opposition to the idealistic concept of the mental structure, [...]”.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 131. Trecho no idioma original: “This society must promote individuality not only on ideological grounds (against the evil collectivism of ‘socialism’) but also as the subject of private enterprise and free competition – institutions which have long since made this subject into an object”.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 131.

qualidades que foram incorporadas na transformação do meio ambiente natural e técnico⁶⁹⁸”. No campo da cultura intelectual, a repressão comercial da sensibilidade transparece, segundo Marcuse afirma em “Cultural revolution”, na “destruição das formas estéticas clássicas e românticas (nas artes, música, literatura) que é completamente elogiada como avant-gardística⁶⁹⁹”. Nesses termos, as relações humanas não atendem espontaneamente ao princípio de solidariedade, a forma concreta do universal. A solidariedade fica restrita a grupos particulares administrados e recebe uma denominação nova: cooperação. “Cooperação, sob o capitalismo, é uma necessidade técnica que, por sua vez, molda as necessidades e faculdades individuais⁷⁰⁰”.

Mas a leitura de Marcuse também demonstra que a qualidade sensível pode se tornar uma força criativa e livre do ônus capitalista. Para que isso seja possível, a emancipação dos sentidos é fundamental e, uma vez livres, estes seriam incompatíveis com uma sociedade capitalista corporativista com predomínio da propriedade privada. Se a propriedade privada cessa de existir, o “mundo do objeto surgindo nessa transformação é aquele da *solidariedade*, o concreto universal⁷⁰¹”. Lembremos que esta verdade já estava contida no Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, pois, “a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão, se manifesta na forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal⁷⁰²”. No artigo “Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação”, Loureiro explica que o Marx dos *Manuscritos* não pretendia “apenas a transformação radical das bases materiais da sociedade, mas também a emancipação completa do ser humano, o que, na interpretação de Marcuse, representava a emancipação dos sentidos e a transformação radical da consciência e do inconsciente⁷⁰³”.

Como Marcuse concebe que a sensibilidade livre da agressividade da sociedade industrial avançada pode operar na construção da sociedade solidária? Com os sentidos emancipados da produtividade repressiva, seria possível o homem perceber que tem capacidade de dar formas verdadeiramente prazerosas para os objetos. Ou seja, o homem

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 130. No original: “Moreover, the senses learn to accept (as a necessity of life) and to reproduce noise, pollution, ugliness, violence – qualities which become embodied in the transformation of the natural and technical environment”.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 130. Texto original: “[...]: this is the repressive aspect of the destruction of classical and romantic aesthetic forms (in the arts, music, literature) which is all too readily praised as avant-gardistic”.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 131. Passagem no original: “Cooperation, under capitalism, is a technical necessity which in turn shapes the individual needs and faculties”.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 131. Grifo do autor. Trecho no original: “[...], and the object world emerging in this transformation is that of *solidarity*, the concrete universal”.

⁷⁰² Karl MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 88-89. Grifos do autor.

⁷⁰³ Isabel LOUREIRO, “Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação”, p. 9.

poderia desenvolver potencialidades não exploradas dos objetos ou, pelo menos, imaginar formas de fazê-lo. Em “Cultural revolution”, Marcuse escreve:

Assim a ‘emancipação dos sentidos é uma transformação do sujeito *e* do objeto: a nova visão dos sentidos ativamente muda o mundo do objeto ao ponto em que a percepção das novas formas das coisas motiva e guia a *práxis* de reconstrução natural e técnica do meio ambiente⁷⁰⁴.

No segundo capítulo de *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse também declara que o potencial subversivo da sensibilidade era um tema central dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx. Para que os sentidos possam efetivamente colaborar para o surgimento de um sujeito fisiologicamente distinto do da sociedade capitalista de classes, eles precisam ter um papel prático, isto é, devem gerar novas relações entre os homens e entre estes e a natureza. Uma nova sensibilidade corroeria as bases objetivas e subjetivas de sustentação da sociedade industrial avançada.

Em *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, Kellner explica o interesse de Marcuse pela emancipação dos sentidos:

Marx abandonou suas primeiras especulações antropológico-estéticas que desempenhavam um papel preponderante em seus *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, mas Marcuse acredita que eles elucidam insights essenciais sobre a libertação humana e objetivos importantes para a mudança revolucionária⁷⁰⁵.

Essa mudança revolucionária só se faz possível, portanto, porque o homem é portador de uma qualidade que o distingue dos animais e, em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx já havia revelado qual era: a faculdade que o homem tem de construir o mundo à luz do belo. O animal só produz para satisfazer suas necessidades orgânicas

⁷⁰⁴ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 131. Grifo do autor. No original: “Thus the ‘emancipation of the senses’ is a transformation of the Subject *and* the Object: the new vision of the senses actively changes the object world to the degree to which the perception of the new forms of things motivates and guides the *praxis* of reconstructing the natural and technical environment”.

⁷⁰⁵ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 343. Texto original: “Marx dropped his early anthropological-aesthetic speculations, which played a prominent role in his *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, but Marcuse believes that they elucidate essential insights into human liberation and important goals for revolutionary change”.

imediatas, “segundo a medida e a carência da species à qual pertence⁷⁰⁶”, mas “o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer species, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza⁷⁰⁷”. Vale a pena lembrar que, na terceira parte de “O mal-estar na civilização”, Freud argumenta que a vida em sociedade necessita de limpeza e de ordem, mas ele também esclarece que a beleza é exemplo de que “a civilização não se faz acompanhar apenas pelo que é útil⁷⁰⁸”. Com base na ideia de formas que ressaltam os instintos de vida e na concepção marxiana de que a realidade deve seguir as leis do belo, Marcuse acredita ter encontrado a base de sustentação da dimensão estética “como o ‘espaço’ do socialismo – [...]”⁷⁰⁹.

Essa concepção não deveria ser considerada “imatura, especulação utópica⁷¹⁰” e nem mesmo irracional porque, em uma sociedade organizada por meio da solidariedade de potencialidades livremente desenvolvidas, Marcuse argumenta que a racionalidade do homem “receberia seu ímpeto primário e direção de sua sensibilidade – não somente epistemologicamente, como a primeira fonte do conhecimento (entendimento e razão), mas também como o terreno no qual a *Lebenswelt* da humanidade, a solidariedade da razão deve emergir⁷¹¹”. Em diálogo com Habermas, Lubasz e Spengler, Marcuse afirma haver uma racionalidade nos instintos que se revela “concretamente no impulso da energia erótica direcionado a deter a destruição⁷¹²”. O racional para Marcuse significa “proteção da vida, enriquecimento da vida, embelezamento da vida⁷¹³”. Para Marcuse, a importância da emancipação dos sentidos reside em seu imanente potencial de transcendência criativa em relação à autoridade repressiva da ordem capitalista estabelecida. Sem essa emancipação, inviabiliza-se a construção da ideia de cultivo da tolerância como um bem em si, do qual todos podem compartilhar e também a imagem de uma sociedade verdadeiramente democrática. É interessante notar que essa ideia de emancipação dos sentidos, extraída de Marx, aparece diversas vezes, como nova sensibilidade em *An essay on liberation*. E, em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse explica que essa sensibilidade radical pressupõe um

⁷⁰⁶ Karl MARX, *Manuscritos econômicos-filosóficos*, p. 85.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 85

⁷⁰⁸ Sigmund FREUD, “O mal-estar na civilização”, p. 100.

⁷⁰⁹ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 132. Trecho original: “[...], this conception designates the aesthetic dimension as the ‘space’ of socialism – [...]”.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 132. Sentença no original: “I believe that this conception, far from being an immature, utopian speculation, [...]”

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 132. Texto original: “[...], his rationality would receive its primary impetus, and direction from his sensibility – not only epistemologically, as the first source of knowledge (understanding and reason), but also as the ground on which the *Lebenswelt* of humanity, the solidarity of reason must emerge”.

⁷¹² Herbert MARCUSE, “Teoría y política”, p. 40.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 40.

papel ativo, qualitativo para a experiência e não simplesmente passivo para os sentidos como acontece nas categorias kantianas da razão:

‘Sensibilidade radical’: o conceito realça o papel ativo e constitutivo dos sentidos na conformação da razão, isto é, na forma dada às categorias em que o mundo é ordenado, experimentado e transformado. Os sentidos não são meramente passivos, receptivos; eles têm suas próprias ‘sínteses’, às quais submetem os dados primários da experiência. E essas sínteses são não só as puras ‘formas de intuição’ (espaço e tempo) que Kant reconheceu como uma inexorável *ordenação* apriorística dos dados dos sentidos. Existem talvez outras sínteses, muito mais concretas, muito mais ‘materiais’, que podem constituir um *a priori* empírico (isto é, histórico) da experiência. O nosso mundo emerge não só nas puras formas de tempo e espaço mas também – e *simultaneamente* – como uma totalidade de qualidades sensórias, objeto não só da visão (sinopse) mas de *todos* os sentidos humanos (ouvido, olfato, tato, paladar). É essa constituição qualitativa, elementar, inconsciente ou, antes, préconsciente do mundo de experiência, é essa mesma experiência primária que deve mudar radicalmente, se a mudança social tiver que ser uma mudança radical e qualitativa⁷¹⁴.

A respeito da relevância de uma transformação dos sentidos para a revolta contra o controle dos instintos imposto pela sociedade industrial avançada, Kellner declara que Marcuse “acredita que sem uma mudança na sensibilidade, não pode haver mudança social verdadeira e que a arte pode ajudar a cultivar as condições para uma nova sensibilidade⁷¹⁵”.

Ver, ouvir, cheirar e sentir de forma qualitativamente distinta daquela determinada por essa ordem repressiva permitiria ao homem ter consciência não só da exploração de sua energia vital e da feiúra do desenvolvimento social imposto por essa ordem a si, mas perceber que o modo de vida de cada homem também afeta o outro. A emancipação dos sentidos romperia assim com a experiência predominante de dominação da natureza interna do homem e ajudaria este a “intuir os elementos-forma de um universo de liberdade⁷¹⁶”. Porém, Marcuse adverte que a emancipação só poderá ter efeito na realidade concreta se ela “desafiar o sistema estabelecido em seu próprio campo e recuperar as conquistas desse sistema submetendo-o à racionalidade da luta coletiva pela mudança social radical⁷¹⁷” porque, na dimensão da razão, a experiência sensível emancipada faz com que o homem perceba o seu

⁷¹⁴ Herbert MARCUSE, *Contrarrevolução e revolta*, p. 66-67. Grifos do autor.

⁷¹⁵ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 342. Texto original: “He believes that without a change in the sensibility, there can be no real social change, and that art can help cultivate the conditions for a new sensibility”.

⁷¹⁶ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 135. Trecho no idioma original: “[...]: (1) they break the prevailing, blunted universe of experience and intuit the form-elements of a universe of freedom; [...]”.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 136. No idioma original: “The emancipation of the senses can become a productive force (Produktivkraft) only if it confronts the established system on its own ground and rescues the achievements of this system by submitting it to the rationality of the collective struggle for radical social change”.

papel histórico na transformação dos objetos em associação com outros da mesma espécie. A diferença com os sentidos emancipados reside assim na humanização dos objetos do mundo material em detrimento de uma visão dicotômica entre homem de um lado e a natureza de outro. Em termos marxianos, poderíamos dizer que o valor de uso assumiria o papel de relevo na satisfação de necessidades e não o de troca. Com o aparelho mental liberto da dominação da ordem estabelecida, o caminho estaria livre para a apropriação dos objetos do mundo conforme a ordem das necessidades autênticas do homem. “O universo dos sentidos emancipados é o mundo do objeto humanizado no qual o homem, como ser espécie, fez do mundo do objeto o seu próprio – meio para o desenvolvimento e satisfação de suas necessidades autênticas⁷¹⁸”. O elemento ausente nas relações de produção da sociedade industrial avançada, mas que pode predispor o objeto para a satisfação das necessidades autênticas do homem subjetivamente autônomo é o belo.

Em Marx, como vimos há poucos instantes atrás, Marcuse já havia detectado uma qualidade existente no homem que seria a de dar forma bela aos objetos. O belo em Marx é uma faculdade associada às necessidades sensíveis, “tornando-se um fator na formação primária do mundo do objeto⁷¹⁹”. O que separa o modo como Marx se coloca a respeito do assunto e filósofos que o precederam como Kant e Hegel é que os últimos isolam o estético e seu componente de prazer, segundo Marcuse, “para o mundo do espírito, ao reino da arte⁷²⁰”. No §1 da primeira seção de sua *Crítica da faculdade do juízo*, vale notar que o belo em Kant é representado pela faculdade de imaginar “e ao seu sentimento de prazer ou desprazer⁷²¹”. O belo é aquilo pelo qual o sujeito sente comprazimento independente de conceitos, isto é, sem a necessidade de recorrer a categorias do entendimento. Todavia, Kant reprova o indivíduo que julga algo como um poema como sendo belo para si. “Pois ele não tem que denominá-lo *belo* se meramente lhe apraz⁷²²” porque se alguém está tomando algo como belo, “então atribui a outros precisamente o mesmo comprazimento: ele não julga simplesmente por si, mas por qualquer um e neste caso fala da beleza como se ela fosse uma propriedade da coisa⁷²³”. Contra toda concepção estética de que a arte é “portadora de uma verdade objetiva vista

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 137. Texto original: “The universe of the emancipated senses is the humanized object world, in which man, as species being, has made the object world his own – medium for the development and satisfaction of his authentic needs”.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 138. No original: “In contrast, Marx comprehends the beautiful as sensuous needs and faculty, becoming a factor in the primary formation of the object world”.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 138. Passagem original: “[...], with the ensuing relegation of the aesthetic component to the world of the spirit, to the realm of Art”.

⁷²¹ Immanuel KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, p. 89.

⁷²² *Ibid.*, p. 100.

⁷²³ *Ibid.*, p. 100-101.

sensivelmente⁷²⁴”, Kant alega, segundo Höffe, que “o comprazimento estético resulta não da perfeição, da conformidade a fins interior objetivamente existente de uma coisa⁷²⁵”. O fundamento determinante do belo em Kant é o indivíduo e não um predicado do objeto ou provém de um conjunto de regras fixas. “E, em verdade, a referência estética parte do sujeito; ela se deve a uma realização criativa, à representação estética do objeto no sujeito⁷²⁶”. Além disso, Kant ajuíza as coisas belas como algo que apraz desinteressadamente, pois, estes “não oferecem nenhuma passagem ao sentimento de prazer ou desprazer⁷²⁷”. No posfácio intitulado “Art as cognition and remembrance: autonomy and transformation of art in Herbert Marcuse’s aesthetics”, Schweppenhäuser afirma que Marcuse interpretava a satisfação desinteressada da percepção estética de Kant como “um refúgio da liberdade dos propósitos compulsórios que são impostos aos humanos e coisas fora da esfera estética⁷²⁸”. O juízo estético em Kant é resultado do livre jogo do entendimento e da imaginação. Por não ter como função a satisfação de uma necessidade sensível, pois, não há interesse e por não ser racionalmente atribuído pela lei moral, o que os objetos belos despertam nos indivíduos “encontra-se conceitualmente entre um prazer sensorial e um intelectual⁷²⁹” e prova “a função mediadora do elemento estético para a natureza e a liberdade, para a sensibilidade e a razão (prática) pura⁷³⁰”. Em relação à imaginação kantiana, Höffe esclarece que “ela não consiste em fantasias puramente individuais mas em reflexões controladas e verificáveis. [...]. Visto que, por outro lado, as obras de arte não ativam somente o entendimento mas também a faculdade de imaginação, elas são fundamentalmente inesgotáveis⁷³¹”.

Em Hegel, o belo é definido “como *aparência* [*Scheinen*] sensível da Ideia⁷³²”. A ideia não é verdadeira somente quando pensada, mas ela deve “realizar-se exteriormente e alcançar existência determinada e presente enquanto objetividade material e espiritual⁷³³”. Quando essa existência exterior “é imediatamente para a consciência e o conceito permanece imediatamente em unidade com seu fenômeno exterior, a Ideia não é apenas verdadeira, mas

⁷²⁴ Otfried HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 301.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 301.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 301.

⁷²⁷ Immanuel KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, p. 99.

⁷²⁸ Gerhard SCHWEPPENHÄUSER, “Afterword: Art as cognition and remembrance: autonomy and transformation of art in Herbert Marcuse’s aesthetics”, p. 251. No original: “This was, for Marcuse, a refuge of the liberty from the imposed purposes forced upon humans and things outside of the aesthetic sphere”.

⁷²⁹ Otfried HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 303.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 303.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 304.

⁷³² G. W. F. HEGEL, *Cursos de estética – I*, p. 126. Grifos do autor.

⁷³³ *Ibid.*, p. 126.

também *bela*⁷³⁴”. O belo é ainda infinito e livre porque, em relação ao sujeito, “ele não se destina nem para a inteligência não livre que persevera em sua *finitude* nem para a finitude do querer [*Wollen*]⁷³⁵”. No primeiro volume da obra *Cursos de estética*, Hegel ainda declara que o belo é “um deixar atuar [*Gewährenlassen*] os objetos enquanto em si mesmos livres e infinitos, e não um querer possuir e utilizá-los como úteis para necessidades e intenções finitas, de modo que o objeto como belo também não aparecerá nem oprimido e forçado por nós, nem combatido e superado pelas demais coisas externas⁷³⁶”. Por isso, no belo, encontramos a aparência da liberdade. Mas mesmo como ilusão, Hegel afirma que a arte se submete “a fins sérios⁷³⁷” e produz “efeitos sérios⁷³⁸”. É fato que por intermédio da ilusão a arte pode “atingir algum fomento⁷³⁹”, mas somente de modo restrito, pois, enquanto jogo aprazível, é que a aparência pode provocar seus efeitos. Por fim, é importante dizer que Hegel considera a arte uma necessidade universal porque estaria vinculada à “necessidade racional que o ser humano tem de elevar a uma consciência espiritual o mundo interior e exterior, como se fora um objeto no qual ele reconhece o seu próprio si-mesmo [*Selbst*]⁷⁴⁰”. De certo que a obra de arte se presta à apreensão sensível, mas a sua natureza é “essencial para o *espírito*. Este deve ser afetado por ela e nela encontrar alguma satisfação⁷⁴¹”. Em suma, de acordo com Höffe, Hegel “vê a essência da arte no revelar ao homem o que ele é⁷⁴²”.

Em *A educação estética do homem*, Schiller expõe a natureza humana como sendo dotada de uma dualidade composta pela razão e pela sensibilidade. O elevar-se humano depende não em priorizar um dos polos, mas em permitir que ambos os impulsos interajam conjuntamente na natureza humana. A humanidade dos indivíduos é constituída na passagem livre do impulso sensível ao racional e não segundo a lei da necessidade. Essa passagem da sensação ao pensamento é realizada “mediante uma disposição intermediária, em que sensibilidade e razão são *simultaneamente* ativas e por isso mesmo suprimem mutuamente seu poder de determinação, [...]”⁷⁴³. Essa disposição intermediária livre é o estético. Mas essa disposição enfrenta obstáculos que dificultam a humanização do homem. Decepcionado com o terror da Revolução Francesa e com o relativo fracasso do Iluminismo, Schiller demonstra

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 126. Grifo do autor.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 127. Grifo do autor.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 129. Grifo do autor.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 53. Grifo do autor.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 56. Grifo do autor.

⁷⁴² Otfried HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 303.

⁷⁴³ Friedrich SCHILLER, *A educação estética do homem*, p. 98. Grifo do autor.

seu incômodo com o progresso científico que cultua a utilidade como “o grande ídolo do tempo”⁷⁴⁴, e com uma sociedade em que “o mérito espiritual da arte nada pesa”⁷⁴⁵. Nessa sociedade, Schiller lamenta o fato da fruição ter sido “separada do trabalho; o meio, do fim; o esforço, da recompensa”⁷⁴⁶. Para curar a ferida aberta nos indivíduos por essa modernidade, a humanidade pode contar com a arte, pois, para Schiller, “somente o estético é um todo em si mesmo, já que reúne em si todas as condições de sua origem e persistência”⁷⁴⁷. Não haveria outro lugar em que sentiríamos “como que arrancados ao tempo; nossa humanidade manifesta-se com pureza e *integridade*, como se não houvera sofrido ainda ruptura alguma pelas forças exteriores”⁷⁴⁸. Para se resguardar e até mesmo lutar contra as degradações de sua época, o artista deve moldar o ideal “em ilusão e verdade, nos jogos de sua imaginação e na seriedade de suas ações; [...]”⁷⁴⁹. No objeto belo da arte, temos o impulso lúdico em ação, reconciliando o impulso sensível com a razão, arrefecendo a tirania da razão lógica. É por isso que fruímos nesse objeto a aparência de liberdade. Na arte, a realidade de corrupções não impera e o indivíduo não é pressionado por carências. Com o belo da arte, esse indivíduo é assim livre para jogar com seus impulsos, permitindo prazer livre. “Na satisfação proporcionada pela contemplação livre, o objeto não é mais referido apenas e imediatamente ao estado físico e à passividade do sujeito, mas à razão cuja ação o afeta naquele estado”⁷⁵⁰. Schiller chega a afirmar que esse prazer “entra no rol de suas necessidades, e o desnecessário logo se torna a melhor parte de sua alegria”⁷⁵¹. Mas não é só. Schiller considera que “no Estado estético, todos – mesmo o que é instrumento servil – são cidadãos livres que têm os mesmos direitos que o mais nobre, [...]”⁷⁵². Em *Schiller & a cultura estética*, Barbosa observa que a preocupação central de Schiller “é com a ausência das condições subjetivas necessárias ao estabelecimento de um Estado racional. Daí a ênfase pedagógica, a ênfase na educação do homem”⁷⁵³.

No nono capítulo de *Eros e civilização*, intitulado “A dimensão estética”, Marcuse discorre sobre a função estética na *Crítica da faculdade do juízo* de Kant e sobre o empreendimento schilleriano de reconstrução da civilização a partir da função estética, de

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 105. Grifo do autor.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁵⁰ Ricardo BARBOSA, *Schiller & a cultura estética*, p. 42.

⁷⁵¹ Friedrich SCHILLER, *A educação estética do homem*, p. 132.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 135.

⁷⁵³ Ricardo BARBOSA, *op. cit.*, p. 22.

modo que não procuraremos fazer aqui um comentário pormenorizado, mas ressaltar tão somente alguns aspectos que nos auxiliem a iluminar suas reflexões. Na filosofia de Kant, Marcuse reconhece que a “dimensão estética ocupa a posição central, entre a sensualidade e a moralidade – os dois polos da existência humana⁷⁵⁴”. Dessa filosofia, o destaque ressaltado é a ideia de que a dimensão estética é o meio de encontro dos sentidos e do intelecto. A mediação é realizada pela imaginação que, em parceria com o entendimento, harmoniza as faculdades mentais, “qual é a resposta agradável à livre harmonia do objeto estético⁷⁵⁵”. A grande força da imaginação é criar imagens de objetos que ainda não possuem representação material na realidade concreta do mundo. E essa dimensão também “é o meio onde a natureza e a liberdade se encontram⁷⁵⁶”. Esse trabalho monumental de Kant para “reconciliar as duas esferas da existência humana que foram separadas à força e despedaçadas por um princípio de realidade repressivo⁷⁵⁷” serve para demonstrar como o estético contém, de acordo com Marcuse, “os princípios de uma civilização não-repressiva, em que a razão é sensual e a sensualidade racional⁷⁵⁸”. Mas é certamente nas *Cartas* de Schiller que Marcuse vê a possibilidade de construção de um princípio de realidade com base no estético. Em Schiller, a liberdade estética sofre uma radicalização: “ela foi concebida como uma força motora para a verdadeira libertação humana⁷⁵⁹”. Marcuse demonstrou, afirma Schweppenhäuser, “que a teoria cultural de Schiller exibiu um insight muito distante do quadro idealista⁷⁶⁰”. Essa construção é um problema político e, como tal, precisa trilhar o caminho da estética. E o “impulso lúdico é o veículo dessa libertação⁷⁶¹”. O objetivo desse impulso é dotar o homem da capacidade de jogar livremente “tanto com suas próprias faculdades e potencialidades com as da natureza, e só ‘jogando’ com elas é livre. O seu mundo é, então, exibição e sua ordem é a beleza⁷⁶²”. Nessa direção, o aspecto central reside não no estético como “ornamento, luxo, ociosidade⁷⁶³”, como adverte Marcuse, mas “como um princípio que governa toda existência humana⁷⁶⁴” e a faculdade que permite essa liberdade de jogar é a imaginação, a qual “traça e

⁷⁵⁴ Herbert MARCUSE, *Eros e Civilização*, p. 159.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 160.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁵⁹ Gerhard SCHWEPPENHÄUSER, *op. cit.*, p. 251. Texto original: “With Schiller, this aesthetic liberty was radicalized: it was conceived as a driving force for real human liberation”.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 251. Parágrafo original: “Marcuse showed that Schiller’s cultural theory exhibited insight far beyond its idealistic framework”.

⁷⁶¹ Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 167.

⁷⁶² *Ibid.*, p. 167.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 168.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 168.

projeta as potencialidades do ser total⁷⁶⁵”. Reitz argumenta que “Marcuse considera a imaginação estética como sendo aquela fonte particular do humano que pode revelar aquelas verdades sobre o passado do ser humano e potencial humano que estão ‘ausentes’ no interior da organização presente da sociedade⁷⁶⁶”. E o veredito de Marcuse, segundo Reitz, é de que “somente a arte pode romper esse contexto alienante de realismo com impunidade⁷⁶⁷”. De Hegel, Marcuse recolhe uma imagem semelhante à de Schiller no sentido de que a arte é libertação da sensualidade, mas sem o divórcio idealista da razão com fins de gratificação apartada em relação à realidade.

As ideias de Schiller, ele assinala, apresentam uma das mais avançadas posições do pensamento, uma vez que a libertação proposta não é transcendente, ou interior, ou intelectual, é libertação *na* realidade, e não *da* realidade. Em outras palavras, não se trata de fugir da realidade, *tout court*, mas de produzir outras determinações para o estabelecimento do real⁷⁶⁸.

Nesses dois autores, Marcuse antecipa uma ideia da arte como guia para a reconstrução de uma sociedade livre. Em “Art in the one-dimensional society”, ao questionar se a beleza não seria talvez o meio de uma verdade que pode reconciliar homem e natureza e liberdade e prazer, Marcuse recorre a Hegel e levanta um questionamento.

Hegel em sua *Filosofia da bela arte* tem uma visão de um estado do mundo em que o inorgânico bem como a natureza orgânica, coisas e homens participam de uma organização racional da vida, em que a agressão repousou na harmonia entre o geral e o particular. Não é essa também a visão da sociedade como uma obra de arte, a realização histórica da arte?⁷⁶⁹.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁷⁶⁶ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 183. Trecho original: “Marcuse considers the aesthetic imagination to be that particular human resource that can disclose those truths about the human past and human potential that are ‘absent’ within the actual organization of society”.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 183. No original: “In his estimation, only art can break this alienating context of realism with impunity”.

⁷⁶⁸ Iaculada KANGUSSU, *Leis da liberdade*, p. 171. Grifos da autora.

⁷⁶⁹ Herbert MARCUSE, “Art in the one-dimensional society”, p. 119. Grifo do autor. Texto original: “Hegel in his *Philosophy of Fine Art* has a vision of a state of the world in which unorganic as well as organic nature, things and men partake of a rational organization of life, in which aggression has come to rest in the harmony between the general and the particular. Is this not also the vision of society as a work of art, the historical realization of art?”

Assim como Marx, o belo que Marcuse ressalta aqui também não é o da “*oeuvre d’art* isolada da existência real, não de algumas pessoas e lugares⁷⁷⁰”, mas é uma categoria ontológica que diz respeito “àquela harmonia entre o homem e seu mundo que moldaria a forma da sociedade⁷⁷¹” e, por conseguinte, a forma da vida. Se o belo pode agir na formação dos objetos do mundo, a arte pode ter alguma função que ultrapasse os limites de seu território estético? Liberta das exigências comerciais da sociedade industrial avançada, a dimensão estética, na visão de Marcuse, “se tornaria um poder criativo na construção de uma sociedade livre⁷⁷²”. É instrutivo notar que o papel de transformação não é atribuído à democracia ou à violência, mas àquele elemento que possui o laço mais íntimo com os impulsos de *Eros*: a sensibilidade. Na filosofia da libertação de Marcuse, os julgamentos políticos e éticos derivam “do núcleo sensível humano que está postulado como centro da experiência⁷⁷³”. Em *An essay on liberation*, Marcuse alega que esses julgamentos estariam talvez enraizados no impulso erótico. Diante de uma estrutura dos impulsos obnubilada pelas exigências lucrativas do aparato, só uma nova sensibilidade pode tornar os indivíduos autônomos para determinar suas necessidades e por fim à alienação que afeta o núcleo central da experiência humana. “A nova sensibilidade torna-se *práxis*, segundo Marcuse, como negação do *Establishment*, de sua moral e cultura; [...]”⁷⁷⁴.

Em “Art as form of reality” de 1969, Marcuse apresenta uma proposta ousada desse poder que reside na sensibilidade. Essa proposta consiste, citando as palavras do próprio Marcuse, na “realização da arte” e na “arte como forma da realidade⁷⁷⁵”. Nessa noção, a referência não é a estética das obras de arte, isto é, a estética como “propriedade específica de certos objetos (o *objeto* de arte)⁷⁷⁶”, mas está intimamente vinculada ao desenvolvimento de uma existência que “corresponda à razão e sensibilidade de indivíduos livres, o que Marx chamou, segundo Marcuse, de ‘a apropriação sensível do mundo’⁷⁷⁷”. O que Marcuse compreende com seu conceito de “arte como forma da realidade” é um ímpeto artístico com a

⁷⁷⁰ Idem, “Cultural revolution”, p. 138. Grifos do autor. Frase original: “[...] – not of an *oeuvre d’art* isolated from real existence, not of some people and places, [...]”.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 138. No original: “[...]”, but that harmony between man and his world which would shape the form of society”.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 138. Trecho original: “[...]”, the aesthetic would become a creative power in the construction of a free society”.

⁷⁷³ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 185. Passagem original: “Such a (materialistic construed) philosophical anthropology and philosophy of ‘life’ derives its ethical and political judgments, as well as its judgments of truth value, from the sensuous human core that is postulated as the center of experience”.

⁷⁷⁴ Imaculada KANGUSSU, *Leis da liberdade*, p. 194.

⁷⁷⁵ Herbert MARCUSE, “Art as form of reality”, p. 147.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 147. Grifo do autor. Frase original: “[...] – aesthetic not as to the specific property of certain objects (the *objet d’art*) [...]”.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 147. Frase no idioma original: “[...] but as forms and modes of existence corresponding to the reason and sensibility of free individuals, what Marx called ‘the sensuous appropriation of the world’”.

intenção de construção de uma sociedade livre a partir das possibilidades estéticas inerentes aos homens e antes reprimidas pela base material da sociedade industrial avançada.

Assim como a noção marcuseana de “arte como forma da realidade” ultrapassa o âmbito da obra de arte, ela também não teria vínculo com a ornamentação de prédios de escritórios, fábricas e parques industriais. Vale lembrarmos que até mesmo Kant é crítico sobre a ornamentação, a qual ele chama de adorno. Se a intenção de alguém é tornar algo atrativo, “então chama-se *adorno* (Schmuck) e rompe com a autêntica beleza⁷⁷⁸”. Essa noção de Marcuse não pretende, portanto, colocar obras de arte na frente de prédios comerciais. “A arte como forma da realidade significa não o embelezamento do dado, mas a construção de uma realidade inteiramente diferente e oposta. A visão estética é parte da *revolução*; [...]”⁷⁷⁹. Reitz afirma que *An essay on liberation* “gira em torno de um esforço para deduzir uma filosofia da práxis de uma filosofia da arte e uma filosofia da educação⁷⁸⁰”. Ao trazer à tona o caráter emancipatório dos sentidos em Marx e o impulso lúdico do universo estético schilleriano, Marcuse pretende ressaltar o trabalho criativo da sensibilidade emancipada sobre o mundo com o apoio da tecnologia do que o sentido de produzir uma obra de arte com temática social. Podemos dizer que a ideia de arte como forma da realidade significa a recusa em permanecer desempenhando papéis pré-determinados pela ordem social repressiva no trabalho e no lazer para privilegiar atividades criativas e, ao mesmo tempo, a possibilidade de união entre tecnologia e arte para reconstruir a sociedade.

Em “Society as a work of art”, publicado dois anos antes de “Art as form of reality”, Marcuse não modifica a rota de seu mapa cartográfico para a mudança qualitativa da sociedade. Ele ainda acredita que essa união de duas dimensões antes opostas é completamente viável por causa dos avanços tecnológicos de seu tempo e não apenas especulação utópica⁷⁸¹. “Hoje nós podemos antever a unidade possível de ambas as dimensões: *sociedade como obra de arte*⁷⁸²”. Na própria tecnologia de dominação da

⁷⁷⁸ Immanuel KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, p. 116. Grifo do autor.

⁷⁷⁹ Herbert MARCUSE, “Art as form of reality”, p. 147. Grifo do autor. Texto original: “Art as Form of reality means, not the beautification of the given, but the construction of an entirely different and opposed reality. The aesthetic vision is part of the *revolution*; [...]”.

⁷⁸⁰ Charles REITZ, *Art, alienation and the humanities*, p. 184. No original: “His 1969 volume, *An Essay on Liberation*, perhaps more than any before it, revolves around an effort to derive a philosophy of praxis from a philosophy of art and a philosophy of education”.

⁷⁸¹ Em *A dimensão estética*, Marcuse retorna para a ideia de arte que transcende as determinações impostas pela realidade concreta do mundo social. A arte é política quando não abandona a dimensão estética, isto é, a sua relação com a práxis não é direta. A força da arte está no seu afastamento, em instigar a necessidade de outra racionalidade que se confronte com a razão que organiza o princípio de realidade repressivo. A arte oferece sua contribuição para a libertação com o estranhamento da forma estética. Cf. Marcuse, 2007, p. 11- 21.

⁷⁸² Herbert MARCUSE, “Society as a work of art”, p. 128. Grifos do autor. No original: “Today we can foresee the possible unity of both dimensions: *society as a work of art*”.

sociedade industrial avançada, encontramos o potencial para o fim de uma existência repressiva. Ou seja, Marcuse revela que a tendência para a extinção da existência repressiva está contida na organização social da sociedade industrial avançada, “especialmente na crescente predominância da tecnologia no processo material de produção, na redução do trabalho físico humano nesse processo e na redução da necessidade de autonegação, trabalho alienado na luta pela existência⁷⁸³”. Em outras palavras, a tendência significa que os indivíduos passariam a poder “experimentar com as possibilidades de libertação e pacificação da existência humana – a ideia de uma convergência não só da tecnologia e da arte, mas também do trabalho e do jogo; a ideia de uma possível formação artística do mundo da vida⁷⁸⁴”. A convergência entre tecnologia e arte não seria, desse modo, um trabalho do desejo de artistas, mas o próprio empregado técnico atuando como um artista em seu ambiente de trabalho. Nas palavras de Marcuse:

O técnico como artista, sociedade como obra de arte – isso será possível quando a arte e tecnologia estiverem liberadas de sua servidão a uma sociedade repressiva, - quando eles não mais moldarem a si mesmos nessa sociedade e sua razão – em outras palavras, somente durante e depois de uma mudança radical da sociedade como um todo⁷⁸⁵.

Essa alternativa audaciosa da teoria crítica de Marcuse não nos permite, entretanto, inferir que o trabalho de transformação da realidade concreta do mundo será realizado pela própria arte, “mas, pelo contrário, seria o resultado de um processo social em todas as suas dimensões – econômica, política, psicológica e intelectual⁷⁸⁶”. A possibilidade se encontra contida na racionalidade sensível que a arte pode liberar contra o mundo alienado. Para Reitz, essas considerações demonstram que, para Marcuse, a arte

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 128. Trecho no idioma original: “This tendency seems inherent in society itself, especially in the increasing predominance of technology in the material process of production, in the reduction of physical human labor power in this process and in the reduction of the necessity of self-denying, alienated labor in the struggle for existence”.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 128. No original: “This would mean experimenting with possibilities of liberating and pacifying human existence – the Idea of a convergence not only of technology and art but also of work and play; the idea of a possible artistic formation of the life world”.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 128. Texto original: “The technician as artist, society as a work of art – this will be possible when art and technology are liberated from their servitude to a repressive society, when they no longer model themselves on this society and its reason – in other words, only during and after a radical transformation of society as a whole”.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 129. Passagem original: “[...], but would instead be a result of a social process in all its dimensions – economic, political, psychological, intellectual”.

não é meramente o organon pelo qual ele, no fim das contas, compreende alienação e reificação, mas (ao definir esse fenômeno em termos de *Verdinglichung*) a educação estética verdadeiramente representa a força fundamental para a sua eliminação. Marcuse está articulando uma filosofia da ‘práxis’ esteticamente orientada que, apesar de militância explícita, não obstante diverge notadamente daquela de Marx, Engels, Lenin e Lukàcs tardio⁷⁸⁷.

Em “Art in the One-Dimensional Society”, palestra publicada pela primeira vez em 1967, uma concepção similar a respeito do papel da arte na sociedade da época de Marcuse é apresentada ao público. A dimensão estética é exposta não só como o outro lado distinto da realidade dada do mundo social e sua produção da vida material, mas como uma dimensão potencial dessa realidade. Nessa palestra de 1967, Marcuse salienta que a arte por si mesma não tem o poder de transformar a sociedade, mas “ela poderia libertar a percepção e a sensibilidade necessária para a transformação⁷⁸⁸”. Os valores da arte podem fazer emergir uma nova racionalidade e é nesse sentido que a arte seria um elemento colaborador na reconstrução da sociedade. Marcuse denomina esse processo de “arte como arquitetura de uma sociedade livre⁷⁸⁹”. Diferentemente das referências sobre a grande arte como mera ilusão (*Schein*) no ensaio “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, a filosofia política radical de Marcuse no fim dos anos de 1960 afirma que a arte não precisa mais permanecer “a realização meramente imaginária do belo e do prazer em uma esfera externa ao mundo social e físico⁷⁹⁰”. Isso significa que a arte daquela época era compreendida como sendo capaz de “desenvolver e implantar os seus objetivos mais altos, não simplesmente nos objetos de arte tradicionalmente concebidos, mas nas atividades fundamentais, sensíveis, práticas da civilização humana⁷⁹¹”. Embora Reitz tenha como alvo especificamente “Art in the one-dimensional society” ao dizer que na nova filosofia da arte de Marcuse temos uma concepção política ativa, isto é, um ativismo “da Forma estética em busca da realização terrena do

⁷⁸⁷ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 181-182. No original: “Art, for Marcuse, is not merely the organon by which he ultimately understands alienation and reification, but (by defining these phenomena in terms of *Verdinglichung*) aesthetic education actually represents the key force in their elimination. Marcuse is articulating an aesthetically oriented philosophy of ‘praxis’, which, despite evident militance, nonetheless diverges markedly from that of Marx, Engels, Lenin, and the later Lukàcs”.

⁷⁸⁸ Herbert MARCUSE, “Art in the One-Dimensional Society”, p. 118. Texto original: “[...], but it could free the perception and sensibility needed for the transformation”.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 122.

⁷⁹⁰ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 168. No original: “Art no longer needed to remain the merely imaginary realization of beauty and pleasure in a sphere external to the social and physical worlds”.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 168. Passagem original: “Art in the contemporary epoch could develop and implement its highest aims, not merely in the traditionally conceived objects of art, but in the fundamental, sensuous, practical activities of human civilization”.

prazer, beleza, felicidade e satisfação⁷⁹²” e que Marcuse propõe uma nova racionalidade guiada “pelas ideias de belo, paz e gratificação emocional⁷⁹³” para a construção de uma sociedade livre, o mesmo vale para outros textos como “Art as form of reality” e “Society as work of art”. Nessa palestra de 1967, embora Marcuse admita que a arte de seu tempo “desempenha essa tarefa mais conscientemente e metodicamente do que antes⁷⁹⁴”, fica claro que não caberia ao artista em si a tarefa de executar a mudança radical da sociedade porque a mudança é “tarefa da ação política⁷⁹⁵”. Em *Leis da liberdade*, Kangussu atenta para o fato de que mesmo que a arte se depare com modos de realização de seu universo ideal, Marcuse teria permanecido “fiel à ideia de que só como ilusão a arte pode se realizar, e considera que as imagens ilusórias da arte podem transformar a realidade⁷⁹⁶”. É preciso, então, termos cautela para interpretar a subversidade da arte como fator de intervenção na realidade do mundo. Se a obra da arte incorpora uma linguagem distinta daquela que rege a realidade concreta do mundo e, por consequência, uma linguagem com um código de negação. Quando Marcuse pensa na arte como forma da realidade, isso não parece implicar na ideia de superação da forma da arte e Marcuse não estaria assim difundindo a necessidade do fim da arte, nem mesmo se tivermos em conta movimento de contracultura ou até mesmo o estudantil. O perigo de uma dessublimação total da arte é que esse movimento poderia ser apropriado politicamente como aconteceu com a felicidade falsa do fascismo. A liberdade testemunhada, como veremos mais adiante aqui, nos movimentos artísticos que Marcuse aponta como imbuídos de negatividade, ilumina a nossa percepção para a repressividade dos instintos de vida no seio da civilização industrial avançada, mas ela não redefine a sensibilidade para a práxis social. Com “Art as form of reality” e “Society as work of art”, a pretensão de Marcuse era promover uma provocação porque um estreitamento entre arte e realidade concreta poderia levar à perda do caráter transcendente da primeira.

É possível notar uma interrelação entre a postura argumentativa adotada por Marcuse sobre o artista em *O romance alemão de artista* (Der Deutsche Künstlerroman), bem como a noção de arte enquanto espaço de preservação da imagem de gratificação não-repressiva e as reflexões de Marcuse sobre o papel da arte e do artista em “Art in the one-dimensional

⁷⁹² *Ibid.*, p. 171. Sentença original: “Form seeking after the earthly actualization of pleasure, beauty, happiness, and satisfaction”.

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 170. Passagem original: “This new rationality was guided not by socialist principles, but by the ideas of beauty, peace, and emotional gratification, [...]”.

⁷⁹⁴ Herbert MARCUSE, “Art in the One-Dimensional Society”, p. 122. Texto original: “I believe that art today performs this task more consciously and methodically than before”.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 122. No original: “The realization, the real change which would free men and things, remains the task of political action; [...]”.

⁷⁹⁶ Imaculada KANGUSSU, *Leis da liberdade*, p. 208-209.

society”. Em passagem da introdução da tese de doutorado *O romance alemão de artista* de 1922, Marcuse retrata o artista como o sujeito de consciência livre das coerções de normas socioeconômicas e que, por sua condição, possui a capacidade de reconhecer que o modo de vida do mundo de interesses materiais imediatos não se assemelha nem um pouco com o ideal de existência que reside em seu interior. Esse artista não encontra, portanto, satisfação no modo de vida do mundo circundante. “Ele reconhece a grande distância da realidade do ideal, enxerga através da total mesquinhez e vazio de suas formas de vida e esse conhecimento torna impossível para ele algum dia florescer ou encontrar satisfação nelas⁷⁹⁷”. Mas esses modos de vida opressivos não devem determinar a existência do artista. Cabe ao artista não a adoção do conformismo reinante na ordem social estabelecida, mas superar as contradições e “ser capaz de configurar um modo de vida que possa unir o que foi separado em pedaços, que possa harmonizar as contradições entre espírito e sensualidade, arte e vida, valores dos artistas e aqueles do mundo circundante⁷⁹⁸”.

Em *Art, alienation, and the humanities: a critical engagement with Herbert Marcuse*, Reitz argumenta que a imagem de artista retratada por Marcuse na tese de 1922 é a de um sujeito, “cuja existência social se coloca em oposição abrasiva em relação à existência social geral da humanidade⁷⁹⁹”. Vale lembrarmos que, em 1922, Marcuse já ressalta o caráter antagonístico de movimentos como a *Jovem Alemanha* (Junges Deutschland) contra a ordem social estabelecida, mas, ao mesmo tempo, ele é tão incisivo quanto em “Art in the one-dimensional society” sobre o envolvimento direto de artistas com a práxis política por emancipação. “Na avaliação de Marcuse, os jovens alemães retratavam os objetivos culturais radicais dos artistas como sendo destruídos no contexto da prática revolucionária⁸⁰⁰”. Em 1967, Marcuse tem convicção de que a arte tem uma função emancipatória no sentido de liberar os instintos de vida, mas também está ciente de que a forma estética por si mesma tem pouco vigor para instituir uma forma pacificada da realidade social, mas ela pode, pelo menos, ser um chamado para a ação. Como veremos mais adiante, neste capítulo, Marcuse

⁷⁹⁷ Herbert MARCUSE, “The German artist novel: introduction”, p. 78. Passagem original: “He recognizes reality’s great distance from the ideal, sees through the utter pettiness and emptiness of its forms of life, and this knowledge makes it impossible for him ever to blossom or to find fulfillment in them”.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 78. Texto no idioma original: “[...]: he must be able to configure a type of life that can bind together what has been torn asunder, that pulls together the contradictions between spirit and sensuality, art and life, artists’ values and those of the surrounding world”.

⁷⁹⁹ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 37. Texto original: “Throughout Marcuse’s dissertation, the artist is treated as a special philosophical or psychological type, whose social existence stands in abrasive opposition to the general social existence of humanity”.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 36. Passagem original: “In Marcuse’s estimation, the Young Germans depicted the radical cultural goals of the artists as being destroyed in the context of revolutionary practice”.

apresenta uma reflexão que não é completamente dissonante a esta em relação aos movimentos de contracultura dos anos de 1960.

Em relação à cultura superior, poderíamos nos questionarmos, como faz Marcuse, se a ideia de arte como forma da realidade ou arquitetura da sociedade livre invalidaria as formas tradicionais de arte no sentido de que o homem contemporâneo experimenta um atrofiamento da faculdade intelectual e órgãos dos sentidos, dificultando a experiência de artes do passado. Em “Art as form of reality”, Marcuse sugere que os elementos transcendentais da arte não seriam invalidados pelo tempo cronológico nem pelo desenvolvimento social de um determinado período histórico. “Há até mesmo nos versos mais ‘impossíveis’ do drama tradicional, até mesmo nas arias de óperas e duetos mais impossíveis, algum elemento de rebelião que ainda é ‘válido’⁸⁰¹”. Os elementos dessas obras, cuja validade seria atemporal, é a “lealdade das paixões de alguém, alguma liberdade de expressão⁸⁰²” que contradizem o modo de vida repressivo da realidade concreta do mundo. Em um contexto social em que a arte pode ser um fator de contribuição para a educação política e para a reconstrução da sociedade, essa outra dimensão da realidade humana não seria neutralizada pelo desenvolvimento social. O que se evaporaria da arte tradicional burguesa é o seu caráter conformista para o receptor e, por conseguinte, não contribuiria mais para a harmonia do indivíduo com a ordem estabelecida. Para Marcuse, o que se encontra obliterado é a recepção dos indivíduos. “Pelo contrário: o que seria anulado é o *oposto*, a saber, o falso, a recepção (e a criação!) conformista e confortável da arte, sua integração espúria com o Establishment, sua harmonização e sublimação de condições repressivas⁸⁰³”. Com o fim dessas condições, o homem da sociedade livre teria um acesso gratificante das formas de expressão da arte tradicional. “Talvez pela primeira vez os homens *veriam* com os olhos de Corot, de Cézanne, de Monet porque a percepção desses artistas ajudou a formar essa realidade⁸⁰⁴”.

Diante das diversas possibilidades de manifestação artística que explodem na segunda metade da década de 1960, a arte tradicional burguesa tem seus elementos de negação anestesiados não só pela conjuntura econômica e social da civilização industrial

⁸⁰¹ Herbert MARCUSE, “Art as form of reality”, p. 147. No idioma original: “There is, even in the most ‘impossible’ verses of the traditional drama, even in the most impossible opera arias and duets, some element of rebellion which is still ‘valid’”.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 147. Citação no idioma original: There is in them some faithfulness to one’s passions, some ‘freedom of expression’ [...]”.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 148. Grifo do autor. Texto original: “On the contrary: what would be cancelled is the *opposite*, namely, the false, conformist and comfortable reception (and creation!) of Art, its spurious integration with the Establishment, its harmonization and sublimation of repressive conditions”.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 149. Grifo do autor. Citação no idioma original: “Perhaps for the first time men would *see* with the eyes of Corot, of Cézanne, of Monet because the perception of these artists has helped to form this reality”.

avançada, mas por ser veementemente recusada pelos atores da revolução cultural daquele momento. Apesar das ideias e valores que forjam a moda, a literatura, os programas de televisão, o cinema e a ciência da sociedade industrial avançada competirem naquele momento com os valores de protesto dos movimentos sociais em franca ascensão, seria possível afirmar que a arte da cultura burguesa teria perdido completamente seu elemento estrutural de transcendência do princípio de realidade historicamente repressivo mesmo antes do século XX? Na leitura de Marcuse, o conceito de cultura burguesa remonta historicamente ao período em que a classe burguesa cultivou um conjunto de valores intelectuais e materiais e, destarte as discrepâncias de desenvolvimento dessa classe em alguns países, essa cultura se estenderia do século XVI às portas do XX. Um ponto em comum que perpassaria essa classe em todos esses séculos seria o desenvolvimento do capitalismo.

No campo da vida material, em processo de decadência na sociedade industrial avançada, encontramos “o interior típico do lar burguês com uma decoração ridícula e insignificante, sua mobília pomposa, elaborada, ‘personalizada’⁸⁰⁵” que é substituída por equipamentos “mais funcionais e modernísticos⁸⁰⁶”. No campo das artes, o declínio se manifesta na queda de interesse pelo ethos da alta cultura superior, isto é, as ideias centrais do universo da cultura burguesa não são mais aceitas pelas manifestações artísticas da revolução cultural. Assim, a ideia do indivíduo construir o contentamento de sua personalidade por meio da resignação, ethos dos trabalhos de Racine, Goethe e de autores românticos clássicos, é desprezada por esses movimentos. Essa personalidade do homem de “liberdade sublimada – o *Innerlichkeit* que se torna música, canção, verso, forma bela, mas que também se torna, por virtude dessas mesmas características, reconciliação, aceitação, glorificação da realidade miserável⁸⁰⁷” não é mais cultivado e nem há paralelo comparativo possível no cenário cultural da segunda metade dos anos de 1960. Essa subjetividade burguesa que apresenta o homem como a torre da qual “o mundo é visto, compreendido, organizado⁸⁰⁸” é uma conquista da cultura intelectual burguesa, mas Marcuse argumenta que esse conceito de subjetividade comporta uma divisão em duas direções. Na primeira concepção, o desenvolvimento da

⁸⁰⁵ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 142. Passagem original: “They are gone, as is the once typical interior of the bourgeois home, with its petty and ridiculous decor, its stuffiness, its laborious, ‘personalized’ household, [...]”.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 143. Trecho original: “[...] has long since been replaced by more functional and modernistic equipment – [...]”.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 143. No original: “[...] it is its all too sad and sublimated freedom – the *Innerlichkeit* which becomes music and song and verse, beautiful Form, but which also becomes, by virtue of these very features, reconciliation, acceptance, glorification of the miserable reality”.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 143. Texto no idioma original: “In its art, literature, and music, the autonomous subject, the person becomes the Archimedian Point from which the world is seen, understood, organized”.

subjetividade tem uma conotação conformista, pois, a experiência dos indivíduos está enclausurada nos limites impostos pela ordem estabelecida e exige que eles se resignem à realidade do mundo concreto. “É o sujeito da percepção, do senso comum, do entendimento – ou, em termos vulgares, mas decisivos, o pagador de impostos, o objeto de pesquisa de opinião, o eleitor mediano⁸⁰⁹”. Na segunda concepção, aquela que mais atende aos nossos propósitos, a subjetividade tem conexão com a possibilidade de outra forma de pensar e agir em relação à realidade dada. Marcuse argumenta que essa subjetividade não tem a sua concretude revelada em um sujeito no mundo existente, mas esse sujeito ainda inexistente deseja estar no mundo. Embora esse sujeito “se revele por meio da ausência, por meio daquilo que é desejo⁸¹⁰”, a sua presença pode ser experimentada por meio da arte. Nessa dimensão, a subjetividade, outrora de negação, ganha positividade, isto é, se torna afirmativa porque, como explica Marcuse, “lá ela cria seu próprio mundo – o mundo construído e organizado, diferente de, e antagônico à realidade dada⁸¹¹”. O *ethos* criado nessa dimensão estética não é o mesmo da realidade burguesa, mas, então, nos deparamos com um paradoxo: “as obras representativas da cultura burguesa *não* são burguesas⁸¹²” porque a linguagem dessas obras têm um caráter universal. As propriedades radicais da arte abrem uma nova perspectiva para a experiência humana e não só do capitalista ou da classe trabalhadora em um mundo de relações sociais coisificadas e, mesmo em seu caráter afirmativo, a arte da cultura superior tem compromisso com a emancipação da sensibilidade. Essa universalidade inclusiva da arte mostra que o projeto de libertação pode ser conduzido com resultados mais promissores do que a violência revolucionária porque pode fazer florescer o sentimento de solidariedade, fundamental para a consolidação de uma sociedade não-repressiva. Mas se essa cultura intelectual possui um teor crítico social, seria ela invalidada com a forma de expressão dos movimentos de contracultura dos anos de 1960? Os movimentos de revolução cultural são uma negação abstrata ou podemos dizer que se trata de uma negação histórica? Embora seja verdade afirmar que esses movimentos tenham optado por ignorar os cânones dessa tradição cultural da arte superior com o propósito “de preparar o solo para a vinda da revolução

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 144. Texto original: “It is the Subject of perception, common sense, understanding – or, in vulgar but decisive terms, the taxpayer, the object of opinion polls and questionnaires, the average voter”.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 144. Frase original: “[...]; a Subject which reveals itself through its absence, through that which is wanting”.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 144. Passagem original: “There the negating subjectivity becomes affirmative, positive: there it creates its own world – the world constructed and organized, different from, and antagonistic to the given reality”.

⁸¹² *Ibid.*, p. 144. Grifo do autor. Frase original: “[...]: the representative oeuvres of bourgeois culture are *not* bourgeois!”.

socialista⁸¹³”, veremos, a seguir, a razão pela qual Marcuse acredita que a revolução cultural desses movimentos não deveria abdicar dos elementos de negação da arte da cultura superior.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 144. Texto original: “[...]; it assumes the character of a cultural revolution which is to prepare the ground for the coming socialist revolution”.

5.4 MOVIMENTOS DE CONTRACULTURA E CULTURA SUPERIOR

Como vimos em momentos anteriores, a teoria marxiana proclama que o agente histórico de mudança radical da sociedade é o proletariado. Para que essa classe possa por fim à exploração dessa sociedade e romper com a estrutura de classe do regime capitalista de produção, é necessário o desenvolvimento de consciência política. Com o advento da sociedade industrial avançada, a classe trabalhadora teria reduzido a distância material que existia em relação à classe dominante, obliterando assim a sua organização como força revolucionária. Devido à sua integração ao sistema, a classe trabalhadora industrial que maneja os meios de produção tem a sua consciência determinada pela nova condição objetiva. Embora Marcuse reconheça que a transformação radical da sociedade “ainda depende da classe que constitui a base humana do processo de produção⁸¹⁴” e nas sociedades capitalistas avançadas “esta é a classe trabalhadora industrial⁸¹⁵”, o fato é que essa classe não tem mais consciência dessa tarefa. “Classe revolucionária em si mesma mas não ‘para si mesma’, objetivamente mas não subjetivamente, sua radicalização dependerá de catalizadores fora de suas fileiras⁸¹⁶”.

Marcuse tem conhecimento de que a teoria marxiana da revolução social não admite “a localização (ou mais a contradição) da oposição em certo estrato da classe média e na população do gueto aparece como um desvio intolerável – [...]”⁸¹⁷. Nessa teoria, esse desvio equivale a uma, como ele mesmo afirma, “regressão à ideologia burguesa ou, até mesmo pior, aristocrática⁸¹⁸”. Contudo, em *An essay on liberation*, Marcuse ressalta que o deslocamento da oposição “é causado pelo desenvolvimento interno da sociedade; e o ‘desvio’ teórico somente reflete esse desenvolvimento⁸¹⁹”. O deslocamento do papel de força emancipatória da classe trabalhadora industrial para grupos militantes de protesto reflete uma tendência inusitada sem paralelo na teoria marxiana e marxista, mas que não deve ser considerada, segundo o próprio Marcuse, como “um signo de fraqueza da oposição contra o poder de integração do

⁸¹⁴ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p.53 - 54. Trecho original: “The radical transformation of a social system still depends on the class which constitutes the human base of the process of production”.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 53. Texto original: “In the advanced capitalist countries, this is the industrial working class”.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 54. Passagem original: “Revolutionary class ‘in-itself’ but not ‘for-itself’, objectively but not subjectively, its radicalization will depend on catalysts outside its ranks”.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 52. Texto original: “For Marxian theory, the location (or rather contraction) of the opposition in certain middle-class strata and in the ghetto population appears as an intolerable deviation – [...]”.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 52. Frase original: “[...]: regression to bourgeois or, even worse, aristocratic, ideologies”.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 52. Passagem original: “But, in the advanced monopoly-capitalist countries, the displacement of the opposition (from the organized industrial working classes to militant minorities) is caused by the internal development of the society; and the theoretical ‘deviation’ only reflects this development”.

capitalismo avançado⁸²⁰”. O “desvio” deveria, então, ser interpretado como uma força de negação alternativa que poderia até mesmo fazer com que a classe trabalhadora integrada abdicasse de sua posição de servidão em relação ao sistema capitalista de produção. Esses movimentos de protesto não são uma manifestação do interesse das elites no campo das artes e das humanidades e tão pouco têm por objetivo apelar por uma participação maior na democracia parlamentar da sociedade industrial avançada. Um desses movimentos catalizadores por sua organização e consciência sobre a dominação, apresentado no capítulo anterior, é o estudantil. Assim como este, em *An essay on liberation*, Marcuse considera possível atribuir aos movimentos de contracultura o papel de uma oposição que pode constituir “uma lenta formação de uma nova base, trazendo à proa o novo sujeito de mudança, respondendo às novas condições objetivas com aspirações e necessidades qualitativamente diferentes⁸²¹”. A formação desse novo sujeito social deve ser resultado de um trabalho de conscientização e da nova sensibilidade, sendo que esta última resplandece da práxis de oposição à violência institucional do *status quo* da sociedade industrial avançada.

Marcuse sustenta que artistas e especialmente intelectuais podem utilizar seu próprio estranhamento pessoal para servir a uma emancipação futura do eu e da sociedade. A arte, a filosofia e as humanidades, por exemplo, podem, devido à distância confessadamente crítica elitista, opor-se a um status quo opressivo e fornecer uma visão e *telos* intangível, porém, concretos pelo qual pode-se nortear o crescimento pessoal e a prática social emancipatória⁸²².

Apesar da originalidade e da empatia de Marcuse pelo movimento de contracultura dos anos de 1960, não seria descabido dizer que uma antecipação de grupos que praticam a recusa social já se encontra transcrita em *Der Deutsche Künstlerroman* (O artista romântico alemão) de 1922. Nesse trabalho, Marcuse observa que o poeta errante se opunha à disciplina religiosa e a obrigações com a administração pública das vilas, demonstrando assim que a necessidade artística carece de representação nas atividades da vida cotidiana.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 52. No idioma original: “[...], rather than being a sign of the weakness of the opposition against the integrating power of advanced capitalism, [...]”.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 52. No original: “[...], may well be the slow formation of a new base, bringing to the fore the new historical Subject of change, responding to the new objective conditions, with qualitatively different needs and aspirations”.

⁸²² Charles REITZ, “Herbert Marcuse and the humanities: emancipatory education vs. predatory capitalism”, p. 230. Grifo do autor. Texto original: “Marcuse contends that artists and intellectuals (especially) can utilize their own personal estrangement to serve a future emancipation of self and society. Art and philosophy (i.e., the humanities) can, by virtue of their admittedly elitist critical distance, oppose an oppressive status quo and furnish an intangible, yet concrete, vision and *telos* by which to guide personal growth and emancipator social practice”.

É verdade que os poetas errantes eram bem vindos aqui e ali nas côrtes e festivais e alguns deles até mesmo gozavam de proteção de príncipes – com o maior deles, Arquipoeta⁸²³ – mas em geral eles eram degredados e forasteiros para os quais não havia lugar no modo de vida do mundo circundante⁸²⁴.

Nesses forasteiros não-integrados à sociedade burguesa, Kellner encontra uma antecipação teórica da associação entre grupos de movimentos de oposição dos anos de 1960 e a prática da Grande Recusa que só estará presente em obras posteriores. “Há antecipação também de sua posição tardia na qual os forasteiros alienados e a ‘Grande Recusa’ são importantes forças de oposição⁸²⁵”.

Para Marcuse, os movimentos de contracultura dos anos de 1960 servem como difusores de uma moralidade estética que rejeita o puritanismo de uma sociedade que pratica higiene social com “tortura sistemática, massacres, envenenamento⁸²⁶” não só contra seres humanos – ao invés de promover saneamento básico em todas as cidades – mas contra o meio ambiente. A moralidade estética da oposição sugere “limpar a Terra do próprio lixo material produzido pelo espírito do capitalismo⁸²⁷” e “insiste na liberdade como necessidade biológica: ser fisicamente incapaz de tolerar qualquer repressão outra que exigida pela proteção e melhoramento da vida⁸²⁸”. Com uma linguagem radical que tem como base a subversão do significado normativo do discurso do *status quo*, as manifestações dos movimentos de contracultura buscam expressar intolerância contra a repressão da vida material em detrimento à vida do espírito e contra a violência praticada pelas instituições de controle da sociedade industrial avançada e, por outro lado, pretendem difundir a necessidade de libertação do corpo e da mente para uma existência verdadeiramente gratificante. Em um artigo intitulado

⁸²³ Arquipoeta é o nome que se atribui a um escritor do século XII de origem germânica.

⁸²⁴ Herbert MARCUSE, “The German artist novel: introduction”, p. 75. Texto original: “It is true that the vagabond poets were welcomed here and there at courts and festivals, and some of them even enjoyed the protection of princes – like the greatest of them, Archipoeta – but all in all they were exiles and outsiders, for whom there was no space in the surrounding world’s form of life”.

⁸²⁵ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 21. Passagem original: “There is anticipation too of his later position in which alienated outsiders and the ‘Great Refusal’ are important forces of opposition”.

⁸²⁶ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 28. No original: “It does not insist on a daily bath or shower for people whose cleaning practices involve systematic torture, slaughtering, poisoning; [...]”.

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 28. Texto original: “But it does insist on cleaning the earth from the very material garbage produced by the spirit of capitalism, [...]”.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 28. Passagem original: “And it insists on freedom as a biological necessity: being physically incapable of tolerating any repression other than that required for the protection and amelioration of life”.

Figura 13



Disponível em: <https://blog.vandalog.com/2013/08/limagination-prend-le-pouvoir/>. Último acesso em 19/08/2018.

“A imaginação deve tomar o poder”. Esse lema dos estudantes franceses do Maio de 1968 epitomiza uma recusa dos meios de comunicação e da indústria da propaganda que manejam juntos as necessidades mais íntimas dos indivíduos a serviço de cartéis econômicos e, ao mesmo tempo, reivindica o direito ao livre exercício do lúdico no espaço público e na vida privada. Em suma, luta-se contra uma política parlamentar opressiva e por autodeterminação.

“The birth of the yippie conspiracy” e publicado pela primeira vez na revista *The realist* em 1968, Krassner sintetiza o objetivo dos hippies e negros, bem como dos vietnamitas da seguinte forma: “*ter poder sobre as próprias vidas*”⁸²⁹. Privados de ter acesso aos meios de comunicação da sociedade repressiva, esses movimentos elaboram uma linguagem própria capaz de corroer conceitos tradicionais da cultura ocidental amplamente disseminados como o plano ideal da alma que tranquiliza os indivíduos em relação às injustiças do mundo, típico da cultura superior. Vejamos o que desabona essa cultura afirmativa e, ao mesmo tempo, o que Marcuse pretende recuperar dela. Para isso, teremos que recorrer ao ensaio “Sobre o caráter afirmativo da cultura”.

Em “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, a cultura é apresentada como veículo para cultivo da alma e não para promover a mudança radical da ordem existente e de sua produção material repressiva. A função dessa arte é certamente elevar o indivíduo, mas não no sentido de dinamitar as injustiças que o afligem. Os valores da alma que possuem um laço estreito com a cultura afirmativa de origem burguesa significa tudo aquilo referente ao desenvolvimento interior do indivíduo e, por conseguinte, a alma está sempre associada a uma instância superior em relação às fragilidades da existência mundana. “A alma é resguardada como único plano da vida ainda não absorvido no processo de trabalho social. [...]. Somente da alma pura pode partir a salvação. Todo o resto é desumano, desprovido de crédito”⁸³⁰. Na impossibilidade de se compartilhar uma igualdade social efetiva entre os indivíduos no mundo, os burgueses apelam para a igualdade formal como meio para manter seu status. Mas essa mesma burguesia também construiu a ideia de universalidade da cultura. Se, na realidade concreta do mundo, a felicidade de todos seria o mesmo que decretar o fim do modo de vida burguês, a saída encontrada pela burguesia para manter a possibilidade de fruição da felicidade foi “convertê-la em assunto do âmbito privado, [...]. Em vista disso, essa classe defendeu a impossibilidade de que o mundo terreno seja bom, a felicidade foi posta no mundo do espírito, ao qual cada um e todos tem seu acesso interior imediato”⁸³¹. Para Maar, a cultura afirmativa se configura como cultura da alma em que a felicidade “só se torna possível como felicidade na aparência real, da satisfação objetiva e efêmera, que torna suportável a infelicidade objetiva, permanente”⁸³². Independente dos atributos do corpo humano, a alma é sempre bela e nobre e, apesar de Marcuse admitir haver uma verdade na concepção de que a

⁸²⁹ Paul KRASSNER, “The birth of the yippie conspiracy”, p. 415. Grifos do autor. No original: “What blacks and hippies and Vietnamese share is a goal: *to have power over their own lives*”.

⁸³⁰ Herbert MARCUSE, “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, p. 108.

⁸³¹ Imaculada KANGUSSU, *Leis da liberdade*, p. 27.

⁸³² Wolfgang Leo MAAR, “Introdução: Marcuse - em busca de uma ética materialista”, p. 27.

alma é incorruptível em relação ao corpo, ele também reconhece que essa verdade serviu para institucionalizar a servidão no momento em que ela submete “ideologicamente a existência à economia do capitalismo⁸³³”. A bela alma não tem, portanto, como obrigação a superação da sociedade individualista. Como sublinha Maar, a felicidade “numa cultura afirmativa seria a via de acesso à perpetuação da situação efetiva da reificação⁸³⁴”. Na cultura burguesa, Reitz observa que a interioridade da alma não se abala diante da exterioridade contraditória da realidade efetiva do mundo e ressalta ainda que Marcuse já rejeitava o silêncio afirmativo da bela alma diante das injustiças do mundo em *O romance alemão do artista*. “A Bela Alma representava uma atitude em direção à interioridade intelectual, inclinada à hipersensibilidade, que mesmo assim evitava toda a luta real contra uma circunstância perturbadora⁸³⁵”. Assim, a cultura da alma pura cumpre bem o seu papel de tornar os indivíduos obedientes à ordem social estabelecida.

Com os movimentos de contracultura, a alma é destituída do pedestal da esfera de interioridade que isola os indivíduos uns dos outros e não se dispõe mais a domar os sentidos para o desenvolvimento econômico da sociedade industrial avançada. Pelo contrário, o isolamento é superado e a alma se torna sensível, propiciando a criação de um elemento fundamental para a mudança radical: a solidariedade. Em *An essay on liberation*, Marcuse relata a mudança:

Por exemplo: a ‘alma’ (em sua essência lírio branco desde Platão), o assento tradicional de tudo que é verdadeiramente humano no homem, tenro, profundo, imortal – a palavra que se tornou embaraçosa, sentimental, falsa no universo estabelecido do discurso foi dessublimada e nessa transubstanciação, migrou para a cultura negra: eles são irmãos de alma; a alma é negra, violenta, orgástica; ela não está mais em Beethoven, Schubert, mas no blues, jazz, no rock, no ‘alimento da alma’⁸³⁶.

A natureza política da linguagem de contestação dos movimentos de contracultura também está presente no hippie e em sua viagem alucinógena, também conhecida como

⁸³³ Herbert MARCUSE, “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, p. 108.

⁸³⁴ Wolfgang Leo MAAR, *op. cit.*, p. 27.

⁸³⁵ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 91. Texto original: “The Beautiful Soul represented an attitude toward intellectual inwardness, prone to hypersensitivity, which nonetheless avoided all real struggle against irritating circumstance”.

⁸³⁶ Idem, *An essay on liberation*, p. 35-36. No original: “For example, the ‘soul’ (in its essence lily-white ever since Plato), the traditional seat of everything that is truly human in man, tender, deep, immortal – the word which has become embarrassing, corny, false in the established universe of discourse, has been desublimated and in this transubstantiation, migrated to the Negro culture: they are soul brothers; the soul is black, violent, orgiastic; it is no longer in Beethoven, Schubert, but in the blues, in jazz, in rock ‘n’ roll, in ‘soul food’”.

“trip”. Essa viagem, fomentada pelo uso de maconha, visa à libertação da percepção e do ego moldado pela sociedade industrial repressiva. De fato, o que os rebeldes dos grupos de contracultura mais almejam é a construção de um sistema perceptivo livre de repressão. Destarte, a linguagem desses grupos espelha a necessidade de ruptura com a experiência social de agressividade e exploração da sociedade industrial estabelecida. Nessa linguagem, Marcuse identifica manifestações políticas de uma nova sensibilidade que “indicam a profundidade da rebelião, da ruptura com o continuum de repressão. Elas são testemunhas do poder da sociedade em moldar o todo da experiência, todo o metabolismo entre o organismo e seu meio ambiente⁸³⁷”.

Poderíamos questionar se o “trip” não é uma tentativa momentânea e, por conseguinte, precária de suspensão da experiência predeterminada pela ordem social repressiva estabelecida. De fato, Marcuse não nega que o “trip” seja uma “dissolução artificial e de curta duração⁸³⁸” de libertação da ordem repressiva estabelecida, a qual “impõe a todos os seus membros o mesmo meio de percepção; e por meio de todas as diferenças de perspectivas individuais e de classe, horizontes, formações, a sociedade propicia o mesmo universo geral da experiência⁸³⁹”. Mesmo assim, é digno de nota que essa “viagem” parece anunciar que a revolução social deve ser iluminada por uma transformação dos sentidos. Na viagem, a libertação da percepção é um fenômeno que afeta os homens individualmente, mas que aponta para uma necessidade coletiva, pois, para que a percepção não esteja mais alinhada ao princípio de desempenho da sociedade industrial avançada, ela precisa atingir um grau superior, isto é, para ir além da interioridade do indivíduo e da momentaneidade. Apesar dessa viagem ter um caráter de libertação artificial e individual, ela “antecipa, de uma forma distorcida, uma exigência da libertação social: a revolução deve ser ao mesmo tempo uma revolução na percepção que acompanhará a reconstrução material e intelectual da sociedade, criando o novo ambiente estético⁸⁴⁰”. O ponto fraco da viagem é que sua essência de dependência narcótica proporciona não somente uma pausa das cobranças cotidianas do

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 36. Texto original: “These political manifestations of a new sensibility indicate the depth of the rebellion, of the rupture with the continuum of repression. They bear witness to the power of the society in shaping the whole of experience, the whole metabolism between the organism and its environment”.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 37. Frase original: “[...] – an artificial and short-lived dissolution”.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 36-37. Trecho original: “[...]: an established society imposes upon all its members the same medium of perception; and through all the differences of individual and class perspectives, horizons, backgrounds, society provides the same general universe of experience”.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 37. Texto original: “But the artificial and ‘private’ liberation anticipates, in a distorted manner, an exigency of the social liberation: the revolution must be at the same time a revolution in perception which will accompany the material and intellectual reconstruction of society, creating the new aesthetic environment”.

princípio de desempenho da civilização industrial avançada, mas, ao mesmo tempo, também aparta o indivíduo “daquela outra racionalidade que quer mudar o sistema estabelecido”⁸⁴¹.

Se a viagem tem o poder de revelar a verdade da liberdade humana por meio de uma sensibilidade livre, o alívio temporário pode entorpecer essa sensibilidade de outra forma: fuga do real. Na fuga, a nova sensibilidade se perderia do seu potencial político de emancipação. Descomprometida com a consciência política, a nova sensibilidade propiciaria uma gratificação frustrante para os indivíduos da “trip” e seus paraísos mentais artificiais. “Eles assim permanecem submissos à lei dessa sociedade que pune os desempenhos ineficientes. Em contraste, a mudança radical da sociedade implica a união da nova sensibilidade com uma nova racionalidade”⁸⁴², contra as falsas necessidades da sociedade industrial avançada. Para Marcuse, os membros do movimento de contracultura não deveriam ser cúmplices do sistema por falta de ação. É preciso sentir o peso do mundo e não eximir-se dessa experiência. Abandonar a luta é o mesmo que permanecer em estado de obediência.

A nova sensibilidade⁸⁴³ transparece na revolta estética dos movimentos de subversão cultural contra os valores de consumo da ordem capitalista industrial estabelecida. Em sua busca por uma nova cultura, essa revolta demonstra ter um cunho político na medida em que almeja colocar em prática as promessas de libertação que teriam sido traídas na velha cultura burguesa. Essa nova sensibilidade tem como função mediar o processo de transformação, passando, como explica Pisani e Klein, “pela quebra da identificação entre os seres humanos e aquele seu entorno produzido a partir do uso da violência e da exploração, que faz com que se

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 37. No original: “But it is vitiated when its narcotic character brings temporary release not only from the reason and rationality of the established system but also from that other rationality which is to change the established system, [...]”.

⁸⁴² Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 37. Passagem original: “They thus remain subject to the law of this society, which punishes the inefficient performances. In contrast, the radical transformation of society implies the union of the new sensibility with a new rationality”.

⁸⁴³ Em *Heidegger's children*, Wolin afirma que, se “escavarmos abaixo da superfície”, é possível encontrar uma conexão entre o pensamento político de Marcuse e a tradição do messianismo judaico. Wolin cita Anson Rabinbach como fonte da ideia de “uma nova sensibilidade judaica” que era, ao mesmo tempo, radical, secular e messiânica e que ela se contrapunha aos judeus alemães formados na tradição da *Bildung*. Ele escreve ainda que os representantes dessa sensibilidade eram Ernst Bloch e Walter Benjamin e que, foi, por intermédio deles, que temas de messianismo político judaico se fariam presentes nos textos de Marcuse. Cf. Wolin, 2001, p. 15. Se seguirmos essa linha de raciocínio, seríamos obrigados a concluir que Marcuse teria operado uma secularização do messianismo judaico. Em outras palavras, Marcuse teria resgatado elementos teológicos como a concepção messiânica de redenção para a sua teoria de libertação do ser humano. Em *Imagem e consciência da história*, Machado argumenta que a concepção de história como redenção em Benjamin comporta uma ideia de força messiânica que apela para uma associação do passado com o presente. E essa visão teria relação com a doutrina mística luriana e a sua ideia de Deus que preenche o espaço do mundo com sua luz. O homem e todas as outras coisas são criados pela emanção dessa luz. No início, essa luz forma um todo, mas, em um momento posterior, essa luz se reparte em feixes que são acolhidos em vasos. Alguns desses recipientes não suportam o fluxo da luz e se espedaçam, provocando o caos. O último momento seria o da redenção que é “entendida como restituição do estado ideal”. Cf. Machado, 2013, p. 48-54. Parece difícil sustentarmos como faz Wolin que o messianismo judaico no pensamento de Benjamin teria exercido alguma influência sobre a ideia de nova sensibilidade e libertação na teoria crítica de Marcuse.

torne uma necessidade traçar os contornos de outra realidade possível, negando o caráter afirmativo da existência contemporânea⁸⁴⁴”. Em *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, Kellner explica em que medida a nova sensibilidade representa um ato político:

A revolta é gerada por novas necessidades e valores que representam uma ruptura com as necessidades e consciência da sociedade de consumo, desse modo indicando que a engrenagem capitalista de necessidades e consciência pode ter seus limites e é vulnerável a subversão e mudança⁸⁴⁵.

Para Kellner, a nova sensibilidade contém instintos eróticos que clamam por uma existência qualitativa, isto é, uma existência livre de mais-repressão:

A nova sensibilidade, Marcuse acredita, contém aspectos *eróticos-estéticos* que constituem uma diferença qualitativa das estruturas de personalidade na sociedade existente. Ao invés de necessidades consumistas, haveria necessidades estéticas por beleza e necessidades eróticas por gratificação e felicidade. [...]. As necessidades erótico-estéticas se manifestariam elas mesmas no impulso para criar um ambiente belo e prazeroso que eliminaria os horrores da industrialização capitalista, culminando em uma nova sociedade que eliminaria a mais-repressão⁸⁴⁶.

Na interpretação de Kellner, fica nítido que a criação de um ambiente belo e prazeroso em Marcuse confronta o uso do belo como ornamentação para elevar o nível de desempenho dos indivíduos no trabalho. É incontestável também que a “trip” não produz nenhum impulso criativo e de revolta dos instintos para a práxis política.

Para além dessa fraqueza da “viagem” denunciada e levando em consideração que a subversão do movimento hippie não é motivada simplesmente pelo uso de entorpecentes, Marcuse nota outra fragilidade dos movimentos de contracultura: a dessublimação da cultura.

⁸⁴⁴ Marília Mello PISANI e Stefan KLEIN, “A educação estética como educação política em Herbert Marcuse”, p. 179.

⁸⁴⁵ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, p. 341. Texto original: “The revolt is generated by new needs and values which represent a break with the needs and consciousness of the consumer society, thus indicating that capitalist engineering of needs and consciousness may have its limits and is vulnerable to subversion and change”.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 342. Grifos do autor. No original: “The new sensibility, Marcuse believes, contains *aesthetic-erotic* aspects which constitute a qualitative difference from personally structures in the existing society. In place of consumer needs, there would be aesthetic needs for beauty and erotic needs for gratification and happiness. [...]. The aesthetic-erotic needs would manifest themselves in the drive to create a beautiful and pleasing environment that would eliminate the horrors of capitalist industrialization, terminating in a new society that would eliminate surplus repression”.

É inegável que a música negra é expressão do oprimido e denúncia do quanto a alta cultura e sua bela arte são obra de uma classe dominante e do quanto a afirmatividade dessa cultura lutou para harmonizar o homem com a miséria do mundo. Por outro lado, essa afinidade entre a música negra e “a rebelião política contra a ‘sociedade afluyente’ é testemunho da crescente dessublimação da cultura⁸⁴⁷”. Ora, se a força de negação dos movimentos de contracultura emana da sua ausência de vínculo com a alta cultura, procede da recusa em aceitar a tradição cultural da cultura superior do passado burguês, a fragilidade da dessublimação é justamente seu caráter de recusa imediata. “É ainda a negação simples, elementar, a antítese: posição de negação imediata⁸⁴⁸”. Enquanto tal, essa posição não garante imunidade total perante as leis do mercado, principalmente, contra a indústria de entretenimento. Para não cair nessa armadilha que tornaria essas manifestações artísticas inofensivas, a música, a literatura e arte rebeldes teriam que renunciar ao apelo direto da dessublimação, isto é, os movimentos de contracultura teriam que renunciar à “imediatez crua de suas apresentações que invocam no protesto o universo familiar da política e dos negócios e com ele a familiaridade indefesa da frustração e a libertação temporária da frustração⁸⁴⁹”.

O que Marcuse termina por sugerir como remédio para a imediatez do apelo direto das manifestações da contracultura dos anos de 1960, isto é, o que ele sugere para combater a possível absorção destas pelo mercado seria o fim da existência paralela entre essas manifestações e a arte da cultura superior. O mal na dessublimação da arte rebelde é que ela determina a obsolescência do efeito de estranhamento, presente na arte afirmativa da cultura burguesa, provocando, como alude Marcuse na obra *An essay on liberation*, a derrota do “radicalismo da arte de hoje⁸⁵⁰”. Pode ser dito que o processo de negação inerente ao belo e às formas sublimadas de liberdade da arte superior revelam uma autêntica demonstração da necessidade de libertação desses movimentos artísticos de contracultura, mas, a questão é que não haveria uma superação real da arte ilusionista da cultura tradicional, pois, a verdade e as

⁸⁴⁷ Herbert MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 47. Texto original: “The affinity between black music (and its avant-gardistic white development) and the political rebellion against the ‘affluent society’ bears witness to the increasing desublimation of culture”.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 47. No original: “It is still the simple, elementary negation, the antithesis: position of the immediate denial”.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 47. Passagem original: “In order to come to their own, they would have to abandon the direct appeal, the raw immediacy of their presentation, which invokes, in the protest, the familiar universe of politics and business, and with it the helpless familiarity of frustration and temporary release from frustration”.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 47. Texto no idioma original: “The abrogation of the Estrangement Effect (which, to a considerable extent, was also operative in the great illusionist art) defeats the radicalism of today’s art”.

reivindicações dessa arte, constata Marcuse em *An essay on liberation*, “permanecem válidas – perto e junto à rebelião, no interior da mesma sociedade⁸⁵¹”.

Em passagem de “Cultural revolution”, Marcuse afirma que a oposição radical rejeita o caráter ilusório da arte burguesa “não somente porque ela é um privilégio de classe e alheia às massas, mas também por causa de seu inerente caráter repressivo⁸⁵²”. Se a forma da arte “reconcilia o inconciliável, mitiga a injustiça prosaica por uma justiça poética, torna o sofrimento belo⁸⁵³”, esse caráter afirmativo da arte burguesa, menosprezado pela oposição, só pode ser superado pela “realização desta em um *Lebenswelt* estético⁸⁵⁴”. Essa superação depende, portanto, da transformação radical da sociedade que implica no fim da produtividade repressiva que perpetua a luta pela existência e separa o trabalho da criatividade. Em etapa histórica anterior à realização dessa mudança social radical, os movimentos de arte rebeldes como os dos anos de 1960 deveriam se concentrar em não recusarem a arte da cultura superior porque “a mera negação da cultura tradicional permanece apolítica. Os catalizadores da transformação, as forças da rebelião estão aí: elas são as raízes da revolução que está ‘por vir’⁸⁵⁵”. Cabe, portanto, a esses movimentos artísticos rebeldes não só reconhecerem a consciência política da injustiça do mundo que subjaz no interior da cultura superior, mas também observarem a forma como essas verdades estão contidas na obra de arte burguesa sem perderem seu valor de protesto. Em “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, apesar das críticas, Marcuse não apresenta uma rejeição total das grandes obras da cultura afirmativa burguesa. Em sua leitura, essas obras revelam que o homem é dotado de necessidades que extrapolam o universo de reprodução da vida material. Ou seja, elas oferecem uma “imagem de uma ordem melhor que se impõe à ordem vigente⁸⁵⁶”. Mas há mais. Elas oferecem assim a possibilidade de vivenciar uma gratificação terrena.

Em *Critical theory, marxism and modernity*, Kellner afirma que Marcuse apresenta uma análise dialética da cultura burguesa “e os caminhos pelos quais ela é um veículo tanto

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 47. Texto original: “[...], the illusionist art behind unmastered: their truth and their claims remain valid – next to and together with the rebellion, within the same given society”.

⁸⁵² Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 147. No idioma original: “However, the radical opposition rejects this culture not only because it is a class privilege and alien to the masses, but also because of its inherently repressive character”.

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 148. Citação no idioma original: “[...], reconciles the irreconcilable, mitigates prosaic injustice by poetic justice, makes sorrow beautiful”.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 148. Grifo do autor. Frase no idioma original: “[...], its realization in an aesthetic *Lebenswelt*”.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 148. No original: “[...], the mere denial of the traditional culture remains unpolitical”.

⁸⁵⁶ Idem, “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, p. 119.

de emancipação quanto de mistificação da realidade social existente⁸⁵⁷” no ensaio “Sobre o caráter afirmativo da cultura”. Para Kellner, a visão de Marcuse seria a de que “a cultura proporciona um domínio mais elevado, compensatório de fuga e desvio dos cuidados da vida cotidiana, bem como um refúgio que preserva as reivindicações e ideais de liberdade, felicidade e uma vida melhor negadas na organização social existente⁸⁵⁸”. A respeito desse ensaio de 1937, Reitz lembra que Marcuse tinha um posicionamento dubio sobre “a qualidade da arte e educação alemãs altamente sérias⁸⁵⁹”, mas, ainda assim, ele acredita, continua Reitz, “que a filosofia das artes liberais tradicionais também tinham uma dimensão crítica. As artes liberais e humanidades não se destinam simplesmente a transmitir ou preservar (ou como ele diz, para ‘afirmar’ ou desculpar) a cultura dominante⁸⁶⁰”. Na medida em que essa arte permite o cultivo de pensamento crítico sobre a vida dominada pela forma-mercadoria, abre-se uma ponte para a educação, para um conhecimento distinto da formação profissional. Maar enfatiza que, nesse ensaio, Marcuse reconheceria no idealismo burguês da cultura afirmativa “uma totalidade de indivíduo e universal a ser recuperada, e no âmbito desta totalidade haveria que se recordar inclusive a satisfação objetiva das carências⁸⁶¹”.

O reconhecimento de verdades universais contidas na arte superior poderia influenciar politicamente os rebeldes da arte dos anos de 1960, fazendo com que estes abandonem a luta por interesses imediatos de grupos específicos como os direitos civis por objetivos de cunho universal. Desse modo, a libertação dos rebeldes deixaria de ser por reconhecimento pessoal e se moveria para um nível de interesse social, lugar do universal como a libertação de necessidades repressivas. Marcuse acredita que a liberdade individual efetiva só pode existir “quando harmonizada à efetiva liberdade universal⁸⁶²”. Para Maar, essa construção marcuseana não é uma utopia ética, “mas sim constitui uma descrição histórica de uma situação a ser construída pelo homem⁸⁶³”. A consciência antiautoritária e a sensibilidade das forças de oposição atingiriam um potencial revolucionário tanto individual quanto social

⁸⁵⁷ Douglas KELLNER, *Critical theory, marxism and modernity*, p. 127. Citação no idioma original: “In an important essay entitled ‘On Affirmative Culture’, Marcuse provides a dialectical analysis of bourgeois high culture and the ways in which it is a vehicle of both emancipation and mystification of existing social reality”.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 127. Texto original: “In his view, culture provides a higher, compensatory realm for escape and diversion from the cares of everyday life, as well as a refuge which preserves higher ideals and claims to freedom, happiness and a better life denied in the existing organization of society”.

⁸⁵⁹ Charles REITZ, “Herbert Marcuse and the humanities: emancipator education vs. predatory capitalism”, p. 233. Texto original: “In a 1937 *Zeitschrift* piece, ‘On the Affirmative Character of Culture’, he had been more than dubious of the traditionally conservative quality of high-serious German art and education”.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 233. Passagem original: “Still, he did believe that the traditional liberal arts philosophy also had a critical dimension. The liberal arts and humanities are not seen simply to transmit or to preserve (or as he says, to ‘affirm’ or apologize for) the dominant culture”.

⁸⁶¹ Wolfgang Leo MAAR, “Introdução: Marcuse em busca de uma ética materialista”, p. 28.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 34.

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 34.

se ambas resgatarem e desenvolverem “os elementos radicalmente progressivos da cultura burguesa, a verdade deles ainda não-cumprida – isso também é parte do esforço para fazer o universal aparecer no particular: conectar a libertação privada e a social, ação individual e política⁸⁶⁴”. Sem essa aproximação com esses elementos progressistas da cultura superior, Marcuse prefigura que os movimentos de contracultura podem infalivelmente sucumbir ao poder do sistema capitalista, tornando-se mero entretenimento, artigo de moda, “são vertidos em clássicos: ou seja, são historicizados, tendo sua validade restrita a um determinado momento⁸⁶⁵”. Entenda-se, portanto, que recorrer a esses autores e suas obras significa para Marcuse que há nelas “interpretações que contribuem para revelar característica da sociedade que analisam, e que, portanto, contém um fio condutor para auxiliar no diagnóstico crítico atual⁸⁶⁶”. Ou seja, “é a capacidade educativa desses escritos que é por ele destacada⁸⁶⁷”. Em seu *Art, alienation, and the humanities*, Reitz argumenta que Marcuse tinha convicção de que “a cultura *poderia ser* resgatada de seu caráter afirmativo, isto é, de sua compatibilidade com a subserviência à sociedade estabelecida⁸⁶⁸” porque a “*arte permanecia aquele componente cultural específico que retinha uma preocupação com a felicidade material humana e justiça social*⁸⁶⁹”. Marcuse não recomendava, portanto, a “rejeição rasa das grandes obras de arte até mesmo da tradição afirmativa⁸⁷⁰”.

Se os movimentos da revolução cultural impedem o fluxo de energia física e mental dos indivíduos de atingirem a esfera política e entenda-se por político aqui a luta contra a sociedade repressiva que impede a autodeterminação de necessidades, esses movimentos são apenas uma revolta particular e, como reprovava o próprio Marcuse, “um insulto às massas sofredoras⁸⁷¹”. O atalho mais curto da má imediatez de movimentos como o *living art* e *living theatre*, os quais ignoram as verdades da alta cultura burguesa, impede que um futuro possível possa ser identificado na arte dessa cultura superior. O *Living Theatre*, fundado por Judith

⁸⁶⁴ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 148. Citação no idioma original: “But the anti-authoritarian consciousness and sensibility will be capable of progressing from rebellion to revolution only to the degree to which they rescue and develop the radically progressive elements in bourgeois culture, their still unfulfilled truth – this too is part of the effort to make the universal appear in the particular: to link private and social liberation, individual and political action”.

⁸⁶⁵ Marília Mello PINSANI e Stefan KLEIN, “A educação estética como educação política em Herbert Marcuse”, p. 176.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 176.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 176.

⁸⁶⁸ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 93. Grifos do autor. Texto original: “Marcuse was convinced that culture *could be* purged of its affirmative character, that is, of its compatibility with, and subservience to, the established society”.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 93. Grifos do autor. Passagem original: “[...], art remained *that particular cultural component that retained a concern for material human happiness and social justice*”.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 88. No original: “Still, Marcuse did not advise the flat rejection of the great artworks of even the affirmative tradition: [...]”.

⁸⁷¹ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 158. Frase original: “[...], an insult to the suffering masses”.

Molina e Julian Beck, ganhou notoriedade por mesclar apresentações performáticas e pelo experimentalismo técnico com uma dose de denúncia política. Em “Notes toward a statement on anarchism and theatre”, parte do livro *The life of the theatre*, publicado em 1968, Beck nos oferece uma visão geral dos compromissos desse teatro. “O teatro precisa trabalhar com as pessoas para destruir os sistemas de civilização que proíbem o desenvolvimento do corpo e da mente⁸⁷²”. É também tarefa desse teatro fazer surgir a consciência. “Esse é um período de emergência. Portanto, o teatro de emergência é o teatro da consciência⁸⁷³”. À primeira vista, as “notas” de Beck estariam alinhadas com a ideia de uma arte contestatória reverenciada por Marcuse, principalmente porque o texto proclama o fim da servidão ao dinheiro e que os trabalhadores “irão assumir o controle dos meios de produção, [...]”⁸⁷⁴. De fato, Marcuse não nega que o *Living Theatre* tenha a proposta de fazer com que o teatro seja fonte de consciência revolucionária tanto interna no indivíduo quanto de práxis social. Contudo, o que ele considera perturbador nesse movimento é o misticismo em que se encontra envolto o empreendimento. Ao invés de uma transformação imanente dos indivíduos, conforme o cânone da tradição marxista, o apelo místico dos atos do *living theatre* não contribuem para a revolta política. As últimas linhas do texto de Beck parecem descrever bem esse apelo criticado por Marcuse. Após expor a missão do teatro e do artista revolucionário, Beck afirma que o teatro “é a danceteria das pessoas e portanto o lugar de dança dos deuses que dançam em ecstasy somente no meio do povo e portanto nós visamos Deus com esse teatro e as pessoas que são o destino da revolução mais santa⁸⁷⁵”. Além disso, a exigência de ritualização que acompanha os atos desse teatro é identificada por Marcuse como desempenho socialmente programado e, por conseguinte, associado ao modo de vida da sociedade industrial avançada. Em passagem de *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse relata como o grupo *Living Theatre* falha em seu intento:

O grupo *Living Theatre* pode servir como um exemplo de finalidade que a si mesmo se frustrara. Realiza uma tentativa sistemática de união de Teatro e da Revolução, da peça e da batalha, libertação corporal e espiritual, mudança individual interna e social externa. [...]. a dessublimação radical que tem lugar no teatro, *como* teatro, é

⁸⁷² Julian BECK, “Notes toward a statement on anarchism and theatre”, p. 409. Trecho original: “The theatre has to work with the people to destroy the systems of civilization that prohibit the development of body and brain”.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 408. Texto original: “This is a period of emergency. Therefore emergence theatre is the theatre of awareness”.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 409. No original: “The working people are going to take over the means of production, [...]”.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 409-410. Texto no idioma original: “[...] because the theatre principally is the dancing place of the people and therefore the dancing place of the gods who dance in ecstasy only amid the people / And therefore we aim this theatre of God and the people who are the destination of the most holy holy revolution”.

uma dessublimação organizada, arranjada, desempenhada – está perto de se converter no seu oposto⁸⁷⁶.

A representação teatral do *Living theatre* se enquadraria, portanto, no conceito de dessublimação repressiva e, nesse sentido, não se vincula à ideia de Grande Recusa por não ser uma força de negação estética autêntica que possa contribuir para contestar o quadro de dominação institucional da sociedade industrial avançada.

Quando a conexão entre o velho e o novo “de tal forma que as imagens de libertação e ideias contidas no velho se tornam verdade no novo⁸⁷⁷” não é realizada pelos movimentos de contracultura, a negação deste último pode assumir uma natureza repressiva. Isso quer dizer que o contato com as obras de arte da cultura superior seria primordial como salientado na página anterior, porque encontramos embutida nelas a denúncia do homem não-realizado nas sociedades repressivas do passado. Em outras palavras, projetar no presente a herança crítica do passado contida nas obras da cultura superior significaria legitimar a racionalização criativa do mundo, substituindo assim os valores repressivos da racionalidade tecnológica. “Na percepção de Marcuse, as formas clássicas do sublime e, em dobro, a arte alienada transcendem a vida cotidiana, a realidade social alienada e representam o melhor do potencial crítico da arte⁸⁷⁸”. Reitz, em *Art, alienation, and the humanities*, observa que, para Marcuse, as obras da cultura superior “também preservam uma história e memória da verdade em relação àqueles reinos da existência humana que permanecem para além dos parâmetros da funcionalidade⁸⁷⁹”. Se a conexão fosse realizada, a oposição desses movimentos artísticos rebeldes dos anos de 1960 poderia se tornar mais do que simples gratificação momentânea no interior de grupos e passaria a expressar a necessidade racional de reconstrução da sociedade. “Na ausência desse comprometimento, a negação da cultura tradicional certamente será abortiva, talvez até mesmo regressiva: simples, mas não ‘negação definitiva’⁸⁸⁰”. Na obra de arte da cultura burguesa encontramos a imagem de libertação do homem, isto é, a verdadeira condição que deveria estar presente no real concreto do mundo. O que Marcuse nota é uma

⁸⁷⁶ Herbert MARCUSE, *Contrarrevolução e revolta*, p. 112. Grifos do autor.

⁸⁷⁷ Idem, “Cultural revolution”, p. 149. Texto original: “[...] – link the old and the new in such a way that the liberating images and ideas contained in the old come into their truth in the new”.

⁸⁷⁸ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 199. No original: “In Marcuse’s estimation, the classical forms of sublime and doubly alienated art transcend the everyday, alienated social reality, and represent the critical potential of art at its best”.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 148. Texto original: “Nonetheless, according to Marcuse, its authentic works also preserve a *history* and *memory* of the truth with regard to those realms of human existence that stand beyond the parameters of functionality”.

⁸⁸⁰ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 149. No original: “Short of this commitment, the denial of the traditional culture is bound to be abortive, perhaps even regressive: simple but not ‘definite negation’”.

oportunidade histórica que estaria sendo desperdiçada porque essa imagem da arte burguesa demonstra a necessidade de negação da ordem repressiva existente, mas, acima de tudo, ela contém uma revolta dos instintos de vida e, desse modo, não deveria estar em contradição com os objetivos dos movimentos de contracultura. Aqui, mais uma vez, Marcuse parece ressaltar a necessidade de união das pequenas negações articuladas nessas obras da cultura burguesa e os movimentos de contracultura. Com essa intersecção, Marcuse espera que o movimento de contracultura possa realizar o que Löwy acredita ter existido no surrealismo: uma *Aufhebung*. “Não se trata, para o surrealismo, de uma pobre ‘síntese’, mas dessa operação formidável que é designada, na dialética hegeliana, como uma *Aufhebung*: a negação/conservação dos contrários e sua superação em direção a um nível superior⁸⁸¹”. Ou seja, espera-se a demonstração de insatisfação do movimento de contracultura com a experiência imediata de suas atividades com fim em si mesmas, apartadas da exterioridade do mundo social.

Deveria ser, portanto, tarefa dos movimentos de contracultura ressaltar as contradições do modo de vida repressivo da sociedade industrial avançada e, portanto, fazer com que os homens se recusem a pensar e agir para atender os interesses dessa sociedade. Da arte burguesa, os movimentos de contracultura deveriam estar atentos para as forças destrutivas contidas nos elementos contraditórios dessa manifestação artística e, ao mesmo tempo, para as potencialidades das forças construtivas que nela repousam. Se esses elementos atingirem “a mente e os sentidos do homem, e lá, crescendo como uma célula saudável⁸⁸²”, como escreve Marcuse em “Cultural revolution”, a razão do homem unidimensional poderá ser modificada, tornando-o inapto para o exercício de funções predeterminadas do princípio de realidade repressivo. “Praticar essa incapacidade mental e física de funcionar para essa sociedade é uma parte essencial da revolução cultural⁸⁸³”. Sendo assim, a rebelião dos instintos dos movimentos de contracultura só será bem sucedida para modificar radicalmente a organização repressiva da sociedade industrial avançada se a razão do indivíduo recobrar suas propriedades críticas, colocando assim o falso todo dessa sociedade em xeque. O que a arte burguesa pode oferecer aos movimentos de contracultura é justamente a proposta de enfrentamento da realidade. O que Marcuse condena em muitos membros do movimento é

⁸⁸¹ Michael LÖWY, *A estrela da manhã*, p. 12.

⁸⁸² Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 154. Grifo do autor. Texto original: “The falsehood of bourgeois culture (which is rooted in its exploitative basis) can be overcome only if its radically contradictory elements (which exist only *in* this culture!) enter, as destructive forces, the mind *and* the senses of man, and there, growing like a healthy cell, make him mentally and physically incapable of performing for the Establishment”.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 154-155. Trecho original: “To practice this mental and physical incapacity to function for this society is an essential part of the cultural revolution”.

uma forte tendência para a evasão ao invés de enfrentamento dos instrumentos de controle repressivo da sociedade industrial avançada. Se, por um lado, em textos como “On making a perfect mess” de Keith Lampe, publicado em 1967 no *The Mobilizer*, publicação da antiwar National Mobilization Coalition, vemos uma declaração de revolta dos sentidos contra um sistema de controle social baseado na racionalidade lógica e quantitativa e que a partir daquele momento os membros do movimento “são livres para fazer o que nós *sentimos* agora⁸⁸⁴”, bem como a proposta de ocupar as cadeias e “torná-las em comunidades⁸⁸⁵” e se, em “Revolution for the hell of it”, texto hippie de 1968, Hoffman afirma que fantasiar “é a única verdade⁸⁸⁶” e se Rubin declara em “Do it!” de 1969 que para os membros do movimento de contracultura a educação “é a criação de uma sociedade livre⁸⁸⁷”, por outro, Marcuse observa que o movimento de contracultura perde sua força de contestação ao propor “queimar prédios [de escolas] e livros⁸⁸⁸” como sugere Rubin em “Do it!”, “fornicação pública a qualquer hora e lugar⁸⁸⁹” como escreve Sanders em “Festival of life” em 1968 e, por último, poderíamos ainda mencionar aqui dois objetivos conjecturados para o movimento pelo grupo de Abbie Hoffman: a mistura de maconha e política. Em seu manifesto hippie, Hoffman não declara urgência em agir para mudar radicalmente a ordem social existente. A ideia do movimento seria fundamentalmente construir uma sociedade paralela à existente. Ignorar a existência da sociedade estabelecida é a saída que não conta com o aval do pensamento de Marcuse, pois, dificulta enormemente a solidariedade entre estudantes e hippies.

Em “Historicizing the American counterculture of the 1960s and ‘70s”, Braunstein e Doyle comentam que “muitos daqueles compreendidos pelo termo ‘hippies’ na metade e fim dos anos de 1960 sentiam que seria mais fácil transcender o capitalismo do que destruí-lo⁸⁹⁰”. Ou seja, com base nos textos de Rubin, Sanders e Hoffman, podemos dizer que os hippies partem do princípio de que a sociedade capitalista poderia ruir por si só bastando para isso refugiar-se na repetição constante de práticas efêmeras como fumar maconha ou usar LSD,

⁸⁸⁴ Keith LAMPE, “On making a perfect mess”, p. 405. Grifo do autor. No original: “In any case, we emancipated primitives of the coming culture are free to do what we *feel* now [...]”.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 406. No idioma original: “Later they’ll jam the jails, take them over and turn them into communities”.

⁸⁸⁶ Abbie HOFFMAN, “Revolution for the hell of it”, p. 419. Texto original: “Fantasy is the only truth”.

⁸⁸⁷ Jerry RUBIN, “Do it!”, p. 447. Passagem original: “For us education is the creation of a free society”.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 448. No original: “We will burn the buildings and the books”.

⁸⁸⁹ Ed SANDERS, “The festival of life”, p. 429. Passagem original: “There will be public fornication whenever and wherever there is an aroused appendage and willing aperture”.

⁸⁹⁰ Peter BRAUNSTEIN e Michael W. Doyle, “Historicizing the American counterculture of the 1960s and ‘70s”, p. 12. Texto original: “Many of those comprehended by the term ‘hippies’ in the mid-to-late 1960s felt that it would be easier to transcend capitalism than destroy it”.

ficar nu e ofender um policial. Dentro do movimento, não era incomum ainda a defesa de atividades desprovidas de engajamento político e que se assemelhavam mais a passatempos. Ken Kesey, “líder dos ‘Merry Pranksters’ e um dos mais proeminentes agitadores da contracultura dos anos de 1960⁸⁹¹”, rejeitava o protesto político e não cultivava apreço pelos membros da SDS. Em “Forever Young”, Braunstein relata que, no ensaio “The politics of Love”, Tuli Kupferberg não aprova o engajamento político em movimentos como SDS e defende, como alternativa, que os jovens “abandonem a sociedade estabelecida e formem ‘comunismos primitivos’⁸⁹²”. Parece possível afirmar que havia um consenso entre muitos membros dos movimentos de contracultura de que “os hippies não deveriam tentar assumir o controle da sociedade americana, presumivelmente, tomando à força o controle do sistema político⁸⁹³”. Não é, sem sentido, que Marcuse olha para as obras da cultura burguesa como o antídoto para o desinteresse político do movimento de contracultura. Em “Cultural revolution”, Marcuse declara:

E a rebelião dos instintos se tornará uma força política somente quando ela estiver acompanhada e guiada pela rebelião da razão: a recusa absoluta do intelecto (e da intelligentsia) em se ajustar ao Establishment em ser um acessório para os crimes contra a humanidade⁸⁹⁴.

Não compactuar mais com o *status quo* significa por um fim naquilo que mantém o todo da sociedade industrial avançada coeso: o mundo do mercado e sua acumulação do capital. O véu ideológico e tecnológico que domina os indivíduos por meio do consumo da mercadoria só pode ser rompido por “homens e mulheres que tenham se tornado livres para desenvolver suas próprias necessidades, livres para construir, em solidariedade, seu próprio mundo⁸⁹⁵”. A reconstrução da sociedade é, portanto, um projeto que, para ser concretizado, exige o surgimento de um novo sujeito. Mas esse sujeito não deve se desenvolver e agir de

⁸⁹¹ Doug ROSSINOV, “The revolution is about our lives”, p. 106. Excerto no idioma original: “Ken Kesey, leader of the ‘Merry Pranksters’ and one of the most prominent countercultural agitators of the 1960s, [...]”.

⁸⁹² Peter BRAUNSTEIN, “Forever young”, p. 252. Sentença original: “Instead, he advocates a ‘politics of love’ in which youth drop out of the core society and form ‘primitive communisms’, [...]”.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 259. Texto original: “More illuminating was the consensus that the hippies should not attempt to take over American society, presumably by wresting control of the political system”.

⁸⁹⁴ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 158. Texto no idioma original: “And their instinctual rebellion will have become a political force only when it is accompanied by and guided by the rebellion of reason: the absolute refusal of the intellect (and the intelligentsia) to pact with the Establishment, to be an accessory to the crimes against humanity”.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 158. No original: “[...] – men and women who have become free to develop their own needs, to build, in solidarity, their own world”.

forma isolada, a rebelião contra a sociedade existente “deve, na verdade, se desenvolver em uma escala social – deve realmente ‘tomar as massas’⁸⁹⁶”. Tendo absorvido e se espelhado na denúncia da arte burguesa, a rebelião dos movimentos de contracultura poderia servir como uma vitrine para as massas no sentido de apresentar os indivíduos a uma nova dimensão de liberdade, antropológicamente engrandecedora. O aprendizado não só dessa arte, mas, como afirma Reitz, de

filosofia, literatura, drama, música, pintura, escultura e assim por diante, como libertador na medida em que acredita-se que isso impele a humanidade para além da ‘primeira dimensão’ (o reino da conformidade ao que é) em direção ao mundo multidimensional de importância e significado que nos permite recriar a vida de acordo com as potencialidades mais altas dos seres humanos⁸⁹⁷.

Partindo desse princípio, é interessante notar que a revolução para Marcuse não seria um processo histórico repentino, mas que dependeria de uma formação gradual de resistência dos instintos de vida em relação às instituições e relações sociais repressivas predominantes na sociedade industrial avançada. “A revolução do século XX será a causa de gerações porque ela precisará construir um alicerce biológico nos indivíduos⁸⁹⁸”. Reitz nos lembra que, em “Art in the one-dimensional society”, Marcuse já havia determinado que esse processo de emancipação dos sentidos “não é a concreta luta de classes nem a luta histórica de ideias. Pelo contrário, seu programa está alicerçado no ‘ativismo’ da forma estética buscando a realização terrena do prazer, do belo, da felicidade e satisfação⁸⁹⁹”.

E como seria a negação definitiva da ordem estabelecida? Na definitiva, o trabalho não é abolido ou ignorado, mas deixa de ser alienado, não-gratificante. Em um cenário de sociedade livre, o trabalho é base para relações gratificantes entre homens e a natureza. Em “Aggressiveness in advanced industrial society”, Marcuse escreve:

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 157. Passagem original: “[...]: the rebellion, in order to prepare the ground for radical change, must indeed develop on a social scale – must indeed ‘seize the masses’”.

⁸⁹⁷ Charles REITZ, “Herbert Marcuse and the humanities: emancipatory education vs. predatory capitalism”, p. 230-231.

⁸⁹⁸ Herbert MARCUSE, “Cultural revolution”, p. 157. Texto original: “The twentieth century revolution will be the cause of generations, for it will have to build a biological foundation in the individuals”.

⁸⁹⁹ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 171. Texto original: “In this essay the foundation of the Marcusean protest and the basis of his recommended political activity is not the concrete struggle of classes, nor the historical struggle of ideas. Instead, his program is grounded in the ‘activism’ of the aesthetic Form seeking after the earthly actualization of pleasure, beauty, happiness, and satisfaction”.

Não que as pessoas não sejam mais obrigadas a trabalhar, mas que elas podem ser obrigadas a trabalhar por uma vida muito diferente e em relações muito diferentes, que elas podem ter objetivos e valores muito diferentes, que eles podem precisar viver uma moralidade muito diferente – essa é a ‘negação definitiva’ do sistema estabelecido, a alternativa libertadora⁹⁰⁰.

Esse trabalho não-alienado daria forma a indústrias que produziriam “bens sem a obsolescência imbutida, sem o desperdício lucrativo e sem baixa qualidade⁹⁰¹” e o meio ambiente estaria sujeito “às necessidades vitais estéticas do organismo⁹⁰²”. Porém, para que esse trabalho possa ser negação definitiva, seria, obviamente, necessário, como Marcuse nos lembra diversas vezes em seus textos, a participação da classe trabalhadora. A negação definitiva não pode acontecer com sujeitos prérevolucionários como os movimentos da revolução cultural ou o movimento estudantil, mas depende fundamentalmente da classe trabalhadora. “Eu disse: consciente, prérevolucionário, porque o sujeito efetivo, final é ainda a classe trabalhadora *enquanto* classe, isto é, a base humana da produção material, a fonte de mais-valia⁹⁰³”.

A libertação dessa história de dominação do aparelho mental dos indivíduos para a perpetuação de formas lucrativas de existência depende somente da sensibilidade da arte? Como trazer à tona essa condição verdadeira do homem contida na arte para o mundo concreto? Marcuse argumenta que as imagens de libertação da arte dizem respeito tanto à razão quanto ao universo da sensibilidade, pois, a construção da sociedade livre com homens felizes depende destes terem consciência da repressão por eles vivenciada em detrimento do que esses homens poderiam ser em um cenário histórico de existência livre.

Essas imagens da libertação dizem respeito ao universo da razão e sensibilidade, mente e corpo igualmente. A libertação, enquanto processo histórico, nunca é por virtude da sensibilidade *per se*. Uma sociedade livre também será uma sociedade racional; a história é, de fato, *espírito objetivo*. Toda a libertação, não importa o

⁹⁰⁰ Herbert MARCUSE, “Aggressiveness in advanced industrial society”, p. 256. Trecho original: “Not that people are no longer compelled to work, but that they might be compelled to work for a very different life and in very different relations, that they might be given very different goals and values, that they might have to live with a very different morality – this is the ‘definite negation’ of the established system, the liberating alternative”.

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 256. No original: “[...], the construction of industries which produce goods without built-in obsolescence, without profitable waste and poor quality, [...]”.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 256. Frase original: “[...], and the subjection of the environment to the vital aesthetic needs of the organism”.

⁹⁰³ Idem, “Cultural revolution”, p. 145. Grifo do autor. Texto original: “I said: conscious, pré-revolutionary, because the effective, eventual Subject is still the working class *as* class, that is, the human base of the material production, the source of surplus value”.

quão sensível, o quão radical, deve pagar tributo ao fato bruto de que o homem é um animal racional, [...]⁹⁰⁴.

No prefácio de *Crisis and commonwealth*: Marcuse, Marx, McLaren, McLaren lembra que, apesar de apreciar a militância e reflexão filosófica de Marcuse, em *Art, alienation, and the humanities*, Reitz teria notado uma predisposição de Marcuse em privilegiar uma filosofia estética ontológica desprovida da qualidade dialética de Hegel e Marx. Em outras palavras, Reitz acredita que a filosofia estética de Marcuse teria desembocado, segundo McLaren, “em uma forma de silêncio intelectual, uma incapacidade para superar a contradição⁹⁰⁵”. De fato, no primeiro capítulo de *Art, alienation, and the humanities*, Reitz afirma que haveria uma mudança na teoria crítica de Marcuse, “quase uma reversão⁹⁰⁶”. Durante o período que ele denomina de intermediário na filosofia de Marcuse que terminaria aproximadamente em 1970, Reitz argumenta que Marcuse defende a arte e educação como antídotos para combater a alienação que treina os indivíduos para a luta pela existência e não para jogar com as potencialidades da natureza humana. A união entre educação e arte geraria uma racionalidade estética que teria como tarefa superar a lógica capitalista do princípio de desempenho, impelindo os indivíduos para a ação radical. Como vimos em determinados textos de intervenção neste capítulo, Marcuse acalenta o projeto, segundo Reitz, de “uma possível reconciliação das perspectivas tecnológicas e humanísticas por intermédio da hipótese de que a *arte possa tornar-se uma força social e produtiva* para o melhoramento material, reconstruindo a economia de acordo com objetivos estéticos e assim reduzindo a alienação no futuro⁹⁰⁷”. Essa “virada” ou talvez retorno ao período inicial do trabalho de Marcuse demonstraria uma ambivalência na relação entre arte e alienação, isto é, a virada indica um movimento da arte contra a alienação em direção a uma ideia de arte como alienação. Do ponto de vista pedagógico, o questionamento que emerge seria o da capacidade

⁹⁰⁴ Idem, “Cultural revolution”, p. 149. Grifos do autor. Idioma original da citação: “These liberating images pertain to the universe of reason and sensibility, mind and body alike. Liberation, as historical process, is never by virtue of sensibility *per se*. A free society will also be a rational society; history is indeed objective *spirit*. All liberation, no matter how sensuous, how radical, must pay tribute to the brute fact that man is a rational animal, [...]”

⁹⁰⁵ Charles REITZ e Peter MCLAREN, *Crisis and commonwealth*: Marcuse, Marx, McLaren, p. xiii. Trecho original: “According to Reitz, this led Marcuse’s aesthetic philosophy (or aesthetic ontology) lamentably into a form of intellectual quietism, an incapacity to overcome contradiction”.

⁹⁰⁶ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 11. Frase no original: “But there is also a ‘turn’ in Marcuse’s theorizing, almost a reversal”.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 11. Grifos do autor. No original: “He even sees a possible reconciliation of the humanistic and technological perspectives via the hypothesis that *art may become a social and productive force* for material improvement, reconstructing the economy in accordance with aesthetic goals and thus reducing alienation in the future”.

da arte de responder à alienação. A arte só poderia responder à alienação com uma forma elevada de alienação. Reitz atenta para o fato de que essa tendência já estava latente durante o período intermediário, mais explicitamente no primeiro período. As obras que deflagariam essa virada seriam *Contrarrevolução e revolta* e *A dimensão estética*. Se levarmos em conta os textos de intervenção no campo da estética que, em grande parte, estariam inseridos na periodização de Reitz, poderíamos detectar a transmissão de uma estética ontológica, mas definir essa inclinação como abandono da dialética seria sugerir que Marcuse teria optado por uma espécie de anomia metafísica. Se, nesses textos, incluindo aqueles com maior teor de filosofia da arte, Marcuse demonstra dedicação em buscar alternativas para a existência humana concorrentes à proposta de servidão da sociedade industrial avançada, parece justo dizer que seu esforço é dialético porque o autor não abandona o movimento de *Aufhebung* (Superação). A premissa de que as condições para o surgimento da sociedade emancipada residem no interior da ordem social existente parece corroborar essa ideia de que não haveria momento antidialético no pensamento de Marcuse. Mas isso não é tudo. A interpenetração entre grande arte e movimento de contracultura demonstra o interesse do filósofo pela *Bildung* para a ação radical. Quando Marcuse sugere a educação para a libertação como atividade para o movimento estudantil e outros, é porque tanto a arte como a educação tem potencial para atingir a dimensão instintiva dos indivíduos, fonte de poder do aparato da sociedade unidimensional. Como exposto neste último capítulo, por seu caráter de verdade universal em relação à natureza humana, a arte se sobrepõe à opção pela violência revolucionária porque não possui limitação de classe, mas também como possibilidade mais efetiva de realização dos instintos de vida do que a agressividade da violência que poderia ser desvirtuada por indivíduos para alcançar fins que não a construção da sociedade não-repressiva. Para a superação da sociedade destrutiva como é o caso da unidimensional, a não-violência da arte aparece como o antídoto ideal porque mostra em sua dimensão como deveria ser a realidade do mundo. Para combater a violência do *status quo* da sociedade industrial avançada contra a razão de protesto, pode-se concluir que, para Marcuse, a resposta precisa ser oposta e não um choque desigual de brutalidades. Não é assim a violência na oposição que modificará a natureza humana embrutecida dos indivíduos unidimensionais. É o caráter dialético da arte que mostra o caminho mais efetivo para a transformação radical da civilização industrial avançada. Na arte, encontramos o poder de estranhamento dos sentidos em relação à realidade concreta da vida regida pelas leis de mercado e, ao mesmo tempo, o refúgio do livre jogo das faculdades humanas e suas potencialidades. Seria possível dizer que, na violência, encontramos verdades intrínsecas armazenadas como na arte que se defrontariam com o uso

repressivo dos instintos no contexto histórico da sociedade industrial avançada? Mesmo nas mãos dos oprimidos, parece razoável admitir que as verdades não estão contidas na violência em si, mas residem externamente na rebelião organizada e a violência seria, então, usada para que os seres humanos pudessem realizar essas verdades. Contudo, a fórmula da violência contém fragilidades e uma delas é o fato de que a dominação se estende por toda a sociedade. Não é, dessa forma, uma questão de revolucionar uma sociedade para mudar apenas as posições entre senhores e servos. O que Marcuse almeja com sua teoria crítica é, como afirma Bretas, “uma ‘revolução total’ em todos os planos da existência⁹⁰⁸”. Essa revolução engloba, sem dúvida, a produção da vida material, mas, sobretudo, a transformação radical da sensibilidade e das necessidades, algo que a experiência da violência não seria capaz de atingir. Como argumento final, recordemos que Marcuse não associa seu conceito de *Grande Recusa* a um levante armado, a um ato de violência porque não tem o compromisso de satisfazer a lógica de um vencedor e de um perdedor. A luta é por felicidade autêntica e não pelo triunfo da morte.

A revolução social radical de Marcuse tem, portanto, como vetor primário uma revolução dos sentidos, pois, somente assim, seria possível criar uma sociedade socialista democrática em que os indivíduos tenham o direito de impactar livremente e efetivamente políticas que governam a vida social.

⁹⁰⁸ Aléxia Cruz BRETAS, *Do romance de artista à permanência da arte*, p. 167.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No que consiste uma teoria crítica da sociedade? Em *Teoria e práxis*, Habermas concebe a teoria como sendo portadora de uma dupla função: por um lado, ela expressa as condições que possibilitaram “uma autorreflexão da espécie⁹⁰⁹”; por outro, ela nomeia “o destinatário que, com a ajuda da teoria, pode ter clareza sobre si mesmo e sobre seu papel potencialmente emancipatório no processo histórico⁹¹⁰”. A teoria também pode investigar, prossegue Habermas, “o contexto histórico de constituição de uma configuração de interesses⁹¹¹”, isto é, oferece um diagnóstico do quadro institucional vigente e, ao mesmo tempo, essa investigação se debruça sobre o “contexto histórico de ação sobre o qual a teoria pode influir orientando-se para a ação⁹¹²”. As ramificações da teoria no campo da práxis se desdobram em ação social que permite a produção de conhecimento em forma de conscientização e, ao mesmo tempo, em práxis política com a finalidade de transformação do quadro institucional de uma dada sociedade. Uma teoria é, então, crítica justamente por causa dessa ponte com a práxis transformadora, quer dizer, por não fechar seu corpo de ideias em abstrações.

Quando Marcuse redige seus textos de intervenção para dar conta do turbilhão de protestos que chocaram não só os Estados Unidos, mas também diversas partes do globo terrestre na segunda metade da década de 1960, a proposta era dar espaço, mais uma vez, para a análise de conjuntura do sistema de dominação da sociedade industrial avançada, mas, também o de incentivar uma reflexão interna sobre formas de resistência, sobretudo, no movimento estudantil. Com esses textos, Marcuse pretendia situar o movimento de protesto dos estudantes dentro de um contexto histórico e impelir os membros desse movimento ao autoconhecimento de sua condição antes de qualquer movimento em direção à práxis política. No primeiro livro dos *Cursos de estética*, ao comentar sobre a obra de arte como produção do espírito, Hegel já afirma que a consciência de si é adquirida pela teoria porque precisa, “no interior, tornar para si consciente o que na alma humana se move e o que nela agita e impulsiona⁹¹³” e o homem torna-se para si pela atividade prática. O movimento estudantil só pode, então, encontrar o caminho para a revolução se fizer, antes, o percurso da práxis teórica. Esse exercício de reflexão é fundamental para Marcuse por dois motivos: o primeiro é que ele

⁹⁰⁹ Jürgen HABERMAS, *Teoria e práxis*, p. 26.

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 26.

⁹¹² *Ibid.*, p. 26.

⁹¹³ G. W. F. HEGEL, *Cursos de estética - I*, p. 52.

permitiria aos estudantes conhecerem a natureza de seu próprio movimento e de outros e, o segundo é que, a partir de uma subjetividade que se recusa a ter “uma experiência do mundo não mais mediada por ‘coisas’⁹¹⁴”, mas por valores humanísticos, se torna possível gerar uma práxis que não seja orientada para fins imediatos, particulares e até mesmo comerciais. Apesar da Nova Esquerda não ter condições de atuar como agente histórico de mudança estrutural radical da sociedade industrial avançada, ela foi considerada por Marcuse uma tendência porque emanava possibilidades subjetivas de mudança social qualitativa.

Nos textos de intervenção aqui esquadrinhados, é comum Marcuse propor uma discussão sobre a práxis política que conduzirá à transformação radical da sociedade e no que deve consistir essa revolução. Ao atribuir o papel de educador político para o movimento estudantil, Marcuse não está defendendo uma cisão entre teoria e práxis ou sugerindo que esse movimento e outros da Nova Esquerda não possa ter o seu quinhão de participação na transformação radical da sociedade industrial avançada. O papel da educação política atribuído ao movimento também não deve ser interpretado somente como expressão do desejo de Marcuse de que a classe trabalhadora em massa assuma novamente a sua condição de agente destinatário da prática política para a revolução. Ao entender o papel de práxis educacional no mundo social como tarefa emergencial e que, para exercer esse papel, o elemento mais capacitado naquele momento histórico era o estudantil, Marcuse estava chamando a atenção para o problema da subjetividade numa sociedade que constantemente repele a razão de protesto. Não é a simples máxima de que o momento histórico demanda prioritariamente um trabalho de conscientização da classe trabalhadora, pois, a premissa de uma ditadura do proletariado como estágio para o comunismo estaria inviabilizada porque o progresso tecnológico aplicado ao processo de produção material ampliou, de um modo geral, a base de bem-estar social. Ou seja, transformar radicalmente uma realidade social demandaria uma união entre Nova Esquerda e classe trabalhadora. Trata-se, portanto, de recuperar a subjetividade, dotando as massas dominadas de autonomia racional e assim semeando terreno para a construção de uma intersubjetividade receptiva ao propósito universal que seria a sociedade não-repressiva. Para uma transformação efetiva da realidade social repressiva, a teoria é essencial, pois, a práxis está contida na teoria como reconhece Marcuse em *An essay on liberation*. O perigo de ignorar-se o trabalho teórico reside na vontade terminar por conduzir os indivíduos diretamente ao ato, gerando graves consequências para a integridade física e moral destes. Nesse sentido, a teoria serve para

⁹¹⁴ Morton SCHOOLMAN, *The imaginary witness*, p. 292. No original: “[...], insisting on an experience of the world no longer mediated by ‘things’, [...]”.

estabelecer racionalmente o agir mais apropriado visando a consecução de um fim e, nesse caso, uma finalidade política. Mas não é só isso.

Em Marcuse, essa intersubjetividade de sujeitos racionalmente autônomos abriria as portas para a solidariedade, fator essencial para realização de um processo social emancipatório e para a construção de uma sociedade livre de repressão. Não basta, portanto, um conhecimento parcial dos acontecimentos históricos que tolhem os indivíduos da possibilidade de uma existência não-repressiva – isenta de um sistema de gratificação em forma de recompensa – ou ser membro do movimento estudantil antes de qualquer práxis para transformar a realidade social reificada. Se o que se pretende é romper com o controle do aparato da sociedade administrada que engessa a razão e os sentidos em decisões de ordem funcional e reduz a práxis política que deveria reger o mundo da vida social a soluções técnicas e, por conseguinte, soluções instrumentais, é preciso uma concepção teórica do desenvolvimento social para além das relações de produção. O materialismo histórico não está incorreto em depositar o desenvolvimento humano em sociedade nas forças de produção. Por isso, não há equívoco nessa teoria em eleger o proletariado como agente de emancipação. Ocorre que, no contexto histórico em que os textos de Marcuse foram redigidos, fica evidente que uma teoria crítica não pode mais ter em seu bojo a centralidade do trabalho e da produção. Contudo, para Marcuse, a teoria crítica não é invalidada quando ela não estiver mais enraizada em um sujeito de classe como o proletariado de Marx e Engels. Nos anos de 1960, lembremos que os primeiros protestos tiveram como motor movimentos como o estudantil. Mas seria ledor engano acreditar que essa modificação de tendência significa o abandono da noção de totalidade no pensamento de Marcuse. É somente assimilando essa noção que a conexão entre teoria e práxis elucidará que uma intervenção no complexo ciência, tecnologia e administração total precisa afetar também a natureza instintiva e racional das massas dominadas. Se uma teoria não levar em conta essa totalidade, a práxis decorrente não trará consequências para o todo da sociedade. Nesse caso, o risco não é a ausência de práxis política, mas, por não ter sido desenhada por uma teoria com sensibilidade para o todo, um protesto pode ter somente como resultado a renúncia de autoridades ou aprovação de leis, demonstrando assim a permanência da racionalidade utilitarista da qual se desejava libertar os indivíduos. Se a práxis visar somente tais propósitos, em termos de transformação social radical, ela tende ao fracasso porque o modelo de progresso social imposto pelo aparato permanece intacto.

As crises que podem ser eventualmente deflagradas pelos próprios capitalistas invocam a intervenção do Estado e, logo, a legitimação da ordem estabelecida. Ao administrar

a crise, o sistema de fabricação de falsas necessidades que serve para aumentar o lucro e não para satisfazer necessidades autodeterminadas é mantido pelo medo de que não se possa sobreviver sem ele. A crise pode acabar tendo como resultado a adaptação se todo o sistema não for posto em xeque. Uma intervenção que obtenha pequenos progressos na redução da dominação capitalista e de sua barbárie não deve ser menosprezada, mas, livrar-se de algumas influências fetichistas massificadas pela grande mídia seria suficiente para a superação da sociedade administrada? A pergunta aí parece apontar para um problema caro a Marcuse que seria o de fazer com que os indivíduos questionem as suas existências unidimensionais, isto é, libertá-los dos elementos mercadológicos do capitalismo enraizados em suas estruturas orgânicas.

Nesse sentido, parece justo afirmar que os movimentos de protesto dos anos de 1960 possuem duas vantagens sobre a velha esquerda. Esses movimentos mostram necessidades que vão além dos objetivos econômicos e políticos do jogo de cartas marcadas do aparato da sociedade industrial avançada. A sua força política reside assim na necessidade instintiva de mudança social radical, isto é, em ser o contraste vivo entre formas mais elevadas de existência em relação à realidade teleológica imposta por esse aparato repressivo. Em *Paris 1968*, Matos explica que a rebelião dos estudantes “é simultaneamente política, moral e instintiva – quer dizer, heterodoxa: os instintos devem se erguer contra a crueldade, a brutalidade, a feiura. A revolta instintiva é uma revolta contra a sociedade produtivista e os simulacros de valores que ela engendra⁹¹⁵”. A segunda seria a racionalização sobre os meios para concretizar a revolução. Na teoria marxista, a violência estaria no horizonte como a ferramenta para o levante da classe oprimida, pois, o *status quo* não libertaria seus servos sem luta. No contexto histórico da sociedade industrial avançada, a violência já não aparece como ato político efetivo se levarmos em conta a relação dialética entre teoria e práxis. Não se trata tão somente de contestação do poder de repressão física do aparato contra os manifestantes, mas de fim a ser alcançado com um confronto violento. Assim, a conceitualização da violência significaria reconhecer que ela só tem espaço, como sugere o próprio Marcuse, na práxis dos movimentos de protesto como defesa. Mas essa conceitualização também permite ver que a violência como força revolucionária não apresenta efetividade para provocar libertação dos instintos de vida. As imagens que as massas dominadas têm da violência é a do *status quo* e a interpretação que fazem dessas imagens é a de defesa do modo de vida considerado por estes o melhor possível, impossibilitando a mobilização em massa de

⁹¹⁵ Olgária C. F. MATOS, *Paris 1968: as barricadas do desejo*, p. 37-38.

indivíduos contra a sociedade que sustenta esse modo. Se os movimentos de protesto têm como objetivo central mostrar que uma alternativa é possível, então, podemos julgar contraproducente apelar para imagens de confronto que, como indica o próprio Marcuse em “The problem of violence and the radical opposition”, não apresentam a possibilidade de desenvolvimento das potencialidades da essência dos indivíduos em uma sociedade sem vínculo com o sistema capitalista. Se o sujeito existe, mas não com uma natureza, como afirma Jappe em *Crédito à morte*, “anterior e externa às relações capitalistas⁹¹⁶”, pois, “eles são o produto das relações capitalistas que, por sua vez, eles mesmos produzem⁹¹⁷” e se os indivíduos nas sociedades capitalistas desenvolvidas e subdesenvolvidas aceitam passivamente a promessa de satisfação imediata que o cartão de crédito e o cheque especial podem proporcionar e se apela para os créditos que os bancos oferecem, como explica Bauman, “para pagar a velha dívida e ainda ficar com algum dinheiro extra (ou seja, alguma dívida extra) a fim de pagar novas alegrias⁹¹⁸”, parece pouco plausível que a violência da oposição tenha efetividade para oferecer uma imagem de mundo em que os indivíduos não continuarão mais exercendo funções sociais que perpetuam a forma de existir como consumidor de mercadorias. Ou seja, em um contexto social de disseminação de cartões de crédito, de empréstimos facilitados por corretoras e bancos e de grande circulação de mercadorias, não seria razoável crer que a violência seria uma porta para modificar radicalmente o aparelho psíquico dos indivíduos enquanto estes tiverem convicção de que só são pessoas livres para determinar suas existências se puderem contrair dívidas e não se tiverem participação efetiva para determinar politicamente os rumos da vida coletiva. Se os indivíduos dominados possuem uma grande dificuldade em imaginar um modo de vida que não seja regido por relações sociais mercadológicas e seu espírito de concorrência entre os indivíduos, haveria riscos de que a violência resultasse em reprodução do mundo que se deseja combater e, por consequência, veríamos o surgimento de novos burocratas na estrutura de poder da nova sociedade.

Quando Marcuse defende a ideia de solidariedade na oposição, ele quer dizer que a totalidade da sociedade industrial avançada precisa ser colocada no banco dos réus e a violência como elemento para a revolução certamente afastaria o grupo que dela fizesse uso dos outros da Nova Esquerda. Não é assim bandeiras específicas de grupos de oposição que devem triunfar, mas, emprestando as palavras de Jappe, “apenas revoluções daqueles que

⁹¹⁶ Anselm JAPPE, *Crédito à morte*, p. 111.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 111.

⁹¹⁸ Zygmunt BAUMAN, *Capitalismo parasitário*, p. 94.

querem romper com o capitalismo e com a própria forma-sujeito imposta por ele e que cada um carrega consigo⁹¹⁹”. Desse modo, é plausível pressupor que derrubar o modo de vida unidimensional exige não cair na tentação de soluções destruidoras como se não estivéssemos tratando de indivíduos feitos de carne e osso, mas um esforço teórico e, nesse sentido, a arte poderia contribuir com aquela imagem de existência não dominada pela forma-mercadoria. Na possibilidade de expansão dos sentidos presente no objeto artístico, a teoria pode encontrar reforço para sua mensagem de emancipação dos indivíduos. O potencial revolucionário da arte em Marcuse aparece “não exclusivamente no plano artístico, senão em seu sentido ampliado de uma sensibilidade (*Sinnlichkeit*) redimida e alinhada com o projeto marxiano de uma radical transformação em todas as áreas da vida⁹²⁰”.

A grande barreira com a qual não só Marcuse, mas todos enfrentam é, sem dúvida, a indústria do entretenimento que comercializa desejos ao invés de colocar os indivíduos em postura de confronto interno do eu com outra possibilidade de existência no mundo. Nessa indústria, a obra faz com que o indivíduo permaneça sempre impotente e que se sinta bem nesse estado: o de consumidor e espectador dos males do capitalismo para a vida humana e animal. Porém, os movimentos de contracultura são um sopro de resistência e, como vimos no último capítulo, Marcuse ainda considera possível extrair das grandes obras de arte do passado uma visão qualitativa de mundo que é distinta do entretenimento. Essas grandes obras não se equivalem às da indústria cultural não só porque carregam uma história, mesmo que esta seja ignorada por grande parte do público no fim dos anos de 1960 ou de hoje, mas porque carregam uma mensagem de existência não governada pela mercadoria. A forma de arte coloca os indivíduos em contato com os objetos e suas texturas, os quais apontam para a possibilidade de desenvolvimento das faculdades humanas e de potencialidades inerentes aos objetos da vida material que se contrapõem à lógica de mercado, permitindo assim uma relação menos violenta entre homens e entre estes e o mundo material circundante. Para Marcuse, a linguagem da arte seria portadora de valores que não permitem tratar o outro como coisa.

Nos movimentos de contracultura da década de 1960 e nas grandes obras de arte, temos o questionamento do princípio de realidade e o deslumbramento de uma existência não-repressiva. Embora essa outra realidade careça de materialidade, ela não seria desprovida de concretude na medida em que tem suas origens na sensibilidade humana. Os movimentos da

⁹¹⁹ Anselm JAPPE, *op. cit.*, p. 111-112.

⁹²⁰ Aléxia Cruz BRETAS, *op. cit.*, p. 165.

Nova Esquerda e as obras de arte são testemunho de que somente uma nova subjetividade pode libertar a criatividade dos indivíduos para a construção da sociedade não-repressiva.

Antes de concluirmos, cabe ainda averiguarmos se a teoria crítica de Marcuse possui alguma atualidade para a realidade de hoje. Em um primeiro momento, seríamos tentados a pensar na obsolescência da tese de unidimensionalidade por causa do declínio da sociedade afluyente e da profusão de movimentos sociais em diversas partes do mundo. Entretanto, a redução no número de indivíduos que possuem acesso aos mesmos bens materiais significa necessariamente que a tese do homem unidimensional teria sido ultrapassada pelos acontecimentos históricos pós-década de 1960? Um olhar mais atento sobre o capitalismo atual não parece revelar que vivenciamos uma época de necessidades não-coordenadas. As grandes corporações exercem uma influência maior do que antes sobre o aparato de Estado e a mídia ainda se encarrega de difundir a última novidade do mercado como sendo funcionalmente superior à anterior, renovando o ciclo de controle do capitalismo sobre o organismo humano. Além dos meios convencionais como jornal, televisão e cinema, a Internet também foi absorvida pela racionalidade tecnológica. Ela participa desse jogo na medida em que enquadra a razão aos interesses da ordem estabelecida. Enquanto um indivíduo faz uma pesquisa na Internet buscando definições sobre o conceito de democracia ou procura por informações acerca de uma instituição de ensino, links de anúncios de livros sobre o assunto são elencados na tela ou propagandas de canetas são exibidas nas laterais, topo e rodapé da página ou em pequenas caixas pop-ups. Nos aparelhos celulares, muitos jogos virtuais são oferecidos gratuitamente, mas os indivíduos são frequentemente impelidos a comprar novas fases ou mais recursos para aperfeiçoar a experiência de jogabilidade. A internet não teria se tornado um instrumento sofisticado da dominação do aparelho mental e instintos de vida? E quando os indivíduos postam mensagens de protesto em sites e aderem a comunidades virtuais com propósitos sociais, eles não vivem a falsa consciência de que manifestam solidariedade a causas políticas e de que o mundo digital não é a realidade concreta do mundo? Com a internet, ao invés de alargamento do espaço de liberdade, seria mais apropriado dizer que vivenciamos um aprimoramento do conhecimento de gerenciamento das necessidades e os indivíduos estão hoje mais propensos a aceitarem com benevolência a vigilância do Estado. Mas nem tudo parece estar perdido.

Em movimentos de protesto como o “Occupy Wall Street” e o espanhol Movimiento 15 de mayo (15-M), também conhecido como movimento dos indignados, ambos de 2011, vemos uma retomada da luta contra a sociedade capitalista, luta inaugurada pela Nova Esquerda nos anos de 1960. Milhares de indivíduos se aglutinaram em praças públicas, ruas e

parques para expressarem, para usar a linguagem de Marcuse, recusa ao conformismo imposto pela sociedade administrada. O novo discurso político do movimento tinha como foco, segundo Kellner, “desigualdades econômicas, ganância e a corrupção de Wall Street e instituições financeiras e a necessidade das pessoas de se organizarem e protestarem para forçar o governo a atender suas necessidades⁹²¹”. Mas, em sua luta sem violência por uma realidade alternativa, esses movimentos são alvo de forças policiais que faziam uso de qualquer meio disponível de repressão. Nesses anos de impulso renovado para o protesto, as câortes podem desconsiderar a maior parte das acusações contra os manifestantes, “mas o sistema tinha tornado claro o seu ponto principal: ele não abriria mão de uma polegada de território⁹²²”. Não é de se admirar que essa imagem seja semelhante àquela da década de 1960, pois, os protestos atuais revelam, segundo Funke, Lamas e Wolfson, críticas idênticas como “uma desconfiança às instituições existentes, uma crítica da elite financeira, a ocupação física e virtual de espaços⁹²³” e “um processo de governança participatória baseado em democracia do povo comum e na tomada de decisões consensuais⁹²⁴”.

Em “Insurrection 2011”, Kellner argumenta que o movimento “Occupy” incorporava a Grande Recusa “em suas demandas para romper com as políticas do passado e gerar “nova política revolucionária e formas de luta⁹²⁵”. Em seus protestos, esses movimentos lutam por relações sociais mais sensíveis, isto é, que sejam norteadas pelo princípio de prazer e não pelo de desempenho. Apesar da negatividade que emanam em seus protestos contra relações sociais de exploração, esses movimentos apresentam um descontentamento de efeito limitado porque, assim como nos anos de 1960, não havia indicação objetiva de uma revolução em andamento. Forman acusa o movimento de ter concentrado os protestos no setor bancário, de não ter construído uma organização formal e que essa última deficiência “tornou o Occupy particularmente vulnerável à cooptação, principalmente durante o ciclo eleitoral⁹²⁶”.

⁹²¹ Douglas KELLNER, “Insurrection 2011”, p. 225. Trecho original: “The Occupy movements had generated a new political discourse that focused on economic inequalities, greed and the corruption of Wall Street and financial institutions, and the need for people to organize and demonstrate to force government to meet their needs”.

⁹²² Michael FORMAN, “Marcuse in the crisis of neoliberal capitalism”, p. 45. No original: “[...], but the system had made its point: it would not concede an inch of territory”.

⁹²³ Peter FUNKE et al., “Bouazizi’s refusal and ours”, p. 4. Trecho original: “Moreover, much of today’s activism displays a distrust of existing institutions, a critique of elite financial power, the physical and virtual occupation of space, [...]”.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 4. Excerto original: “[...], and a participatory governance process based in grassroots democracy and consensus decision making”.

⁹²⁵ Douglas KELLNER, “Insurrection 2011”, p. 224. No original: “The Occupy movement also embodied the Great Refusal in its demands to break with politics of the past and generate new revolutionary politics and forms of struggle”.

⁹²⁶ Michael FORMAN, *op. cit.*, p. 51. Texto original: “In the United States, while revolution was unlikely, lack of organization made the Occupation particularly vulnerable to cooptation, especially during the electoral cycle”.

Independente dessas críticas e desses movimentos não terem sido capazes de articular uma práxis de transformação social, eles revivem a esperança de lutas passadas por libertação da razão e dos sentidos. Assim como estava evidente para Marcuse na década de 1960, a situação da realidade não é revolucionária nos dias de hoje, mas é o momento de disseminar o pensamento negativo para formar agentes capazes de encabeçar a revolução futura.

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

7.1 DE BASE

7.1.2 ORIGINAL

MARCUSE, Herbert. "The rationality of philosophy". In: JANSEN, Peter-Erwin (Org.). **Transvaluation of values and radical social change**. Five new lectures, 1966-1976. Toronto: International Herbert Marcuse Society, 2017. p. 1-16.

_____. "Protest and futility". In: JANSEN, Peter-Erwin (Org.). **Transvaluation of values and radical social change**. Five new lectures, 1966-1976. Toronto: International Herbert Marcuse Society, 2017. p. 17-28.

_____. "Art and the transvaluation of values". In: JANSEN, Peter-Erwin (Org.). **Transvaluation of values and radical social change**. Five new lectures, 1966-1976. Toronto: International Herbert Marcuse Society, 2017. p. 20-38.

_____. "Love mystified: a critique of Norman O. Brown". In: MARCUSE, Herbert. **Negations: essays in critical theory**. Trad. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1969. p. 227-243.

_____. "Aggressiveness in advanced industrial society". In: MARCUSE, Herbert. **Negations: essays in critical theory**. Trad. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1969. p. 248-268.

_____. "Cultural revolution". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the new left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2001. vol. 2. p. 121-162. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "The inner logic of American policy in Vietnam". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the new left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2005. vol. 3. p. 38-40. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Reflections on the French revolution". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the new left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2005. vol. 3. p. 40-46. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Student protest is nonviolent next to the society itself". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the new left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2005. vol. 3. p. 46. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "The problem of violence and the radical opposition". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the new left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2005. vol. 3. p. 57-75. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Liberation from the affluent society". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the new left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2005. vol. 3. p. 76-86. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Democracy has/hasn't a future ... a present". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the new left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2005. vol. 3. p. 87-99. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Marcuse defines his new left line". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the new left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2005. vol. 3. p. 100-117. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "USA: questions of organization and the revolutionary subject: a conversation with Hans Magnus Enzensberger". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the new left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2005. vol. 3. p. 137-141. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Murder is not a political weapon". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the new left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2005. vol. 3. p. 177-179. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Bill Moyers: a conversation with Herbert Marcuse". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the new left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2005. vol. 3. p. 154-164. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "The German artist novel: introduction". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: art and liberation**. London & New York: Routledge, 2007. vol. 4. p. 71-81. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Art in the one-dimensional society". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: art and liberation**. London & New York: Routledge, 2007. vol. 4. p. 113-122. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Society as a work of art". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: art and liberation**. London & New York: Routledge, 2007. vol. 4. p. 123-129. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Art as form of reality". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: art and liberation**. London & New York: Routledge, 2007. vol. 4. p. 140-148. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Art and revolution". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: art and liberation**. London & New York: Routledge, 2007. vol. 4. p. 166-177. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Letters to the Chicago Surrealists". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: art and liberation**. London & New York: Routledge, 2007. vol. 4. p. 178-193. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "The history of dialectics". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 132-152. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Socialist humanism?". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 180-188. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Revolutionary subject and self-government". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 196-199. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Re-examination of the concept of revolution". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 199-206. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Marcuse item about Angela Davis, Frankfurt, June 1972". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 215-217. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "The true nature of tolerance". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 218-221. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "The end of utopia". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 249-263. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Discussion between Herbert Marcuse and Peter Merseburger". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 264-269. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Herbert Marcuse: philosopher of the new left". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 270-277. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Revolution 1969: Discussion with Henrich von Nussbaum". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 283-289. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "ACLU Conference: May 21 1969". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 289-297. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. "Interview with Pierre Viansson-Ponte". In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 297-299. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. “Marx and para-Marx on capitalist contradictions”. In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 355-358. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. “An interview with Herbert Marcuse by Gianguido Piani”. In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 362-368. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. “Herbert Marcuse in 1978: an interview by Myriam Miedzian Malinovich”. In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 368-391. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. “Afterword to Walter Benjamin’s Critique of violence”. In: KELLNER, Douglas e CLAYTON, Pierce (Org.). **Herbert Marcuse: Marxism, revolution and utopia**. London & New York: Routledge, 2014. vol. 6. p. 123-127. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. “Lecture on education, Brooklyn College, 1968”. In: KELLNER, Douglas (Org.). **Marcuse’s challenge to education**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2009. p. 33-38.

_____. “Lecture on higher education and politics, Berkeley, 1975”. In: KELLNER, Douglas (Org.). **Marcuse’s challenge to education**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2009. p. 39-43.

_____. “Paris lectures at Vincennes University, 1974: global capitalism and radical opposition”. In: JANSEN, Peter-Erwin & REITZ, Charles (Org.). **Herbert Marcuse’s 1974 Paris lectures at Vincennes University**. Maryland: International Herbert Marcuse Society Conference/Salisbury University, 2015. p. 1-70.

_____. “The foundation of historical materialism”. In: MARCUSE, Herbert. **Studies in critical philosophy**. Translated by Joris De Bres. Boston: Beacon, 1973. p. 1-48.

_____. **An essay on liberation**. Boston: Beacon Press, 1969.

_____. **One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society**. Boston: Beacon Press, 1970.

_____. “Teoría y política”. In: HABERMAS, Jürgen *et al.* **Conversaciones con Herbert Marcuse**. Barcelona: Gedisa, 1980. (Colección Libertad y Cambio). p. 9-81.

_____. “Las conversaciones de Salecina”. In: HABERMAS, Jürgen *et al.* **Conversaciones con Herbert Marcuse**. Barcelona: Gedisa, 1980. (Colección Libertad y Cambio). p. 113-146.

_____. “Political autobiography”. In: FERGUSON, A. T. **Revolution or reform? A confrontation: Herbert Marcuse and Karl Popper**. Chicago: Precedent Publishing, 1985. p. 57-60.

7.2 TRADUÇÕES

MARCUSE, Herbert. “Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária”. In: _____. **Tecnologia, guerra e fascismo**. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Unesp, 1999. p. 267-288. (Col. Biblioteca Básica).

_____. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”. In: _____. **Tecnologia, guerra e fascismo**. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Unesp, 1999. p. 71-104. (Col. Biblioteca Básica).

_____. “As últimas cartas”. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje**. Trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 87-101.

_____. **Contrarrevolução e revolta**. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **A dimensão estética**. Trad. Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Trad. Álvaro Cabral. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

_____. “Prefácio político de 1966”. In: MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Trad. Álvaro Cabral. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

_____. **O homem unidimensional**. Trad. Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. **Marxismo soviético: uma análise crítica**. Trad. Carlos Weber. Rio de Janeiro: Saga, 1969. (Col. Ideias e Fatos Contemporâneos).

_____. “Não basta destruir - sobre a estratégia da esquerda”. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje**. Trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 81-86.

_____. “Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada”. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje**. Trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 47-55.

_____. “Seis preguntas acerca de la teoría y la praxis”. In: HABERMAS, Jürgen et al. **Conversaciones con Herbert Marcuse**. Barcelona: Gedisa, 1980. (Colección Libertad y Cambio). p. 117-126.

_____. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social.** 5ª ed. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. “Sobre o caráter afirmativo da cultura”. In: _____. **Cultura e sociedade.** Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 1997. vol. 1. p. 89-136.

_____. “Filosofia e teoria crítica”. In: _____. **Cultura e sociedade.** Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 1997. vol. 1. p. 137-160.

_____. “Ética e revolução”. In: _____. **Cultura e sociedade.** Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 1998. vol. 2. p. 137-151.

_____. “Comentários para uma redefinição da cultura” In: LOUREIRO, Isabel (Org.). **Cultura e psicanálise.** Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 78-111. (Col. Leitura).

_____. “Teoría y política”. In: HABERMAS, Jürgen et al. **Conversaciones con Herbert Marcuse.** Barcelona: Gedisa, 1980. p. 9-81. (Colección Libertad y Cambio).

_____. “Tolerância repressiva”. In: WOLFF, Robert P. et al. **Crítica da tolerância pura.** Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. p. 87-126. (Col. Atualidade).

_____. “Vida e obra”. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje.** Trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 11-25.

7.3 COMPLEMENTAR SOBRE MARCUSE

BERNSTEIN, Richard J. “Negativity: theme and variations”. In: PIPPIN, Robert; FEENBERG, Andrew; WEBEL, Charles P. (Org.). **Marcuse: critical theory and the promise of utopia**. Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers, 1988. p. 13-28.

BRETAS, Aléxia Cruz. **Do romance de artista à permanência da arte: Marcuse e as aporias da modernidade estética**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2013.

BRONNER, Stephen. **Critical theory: a very short introduction**. New York: Oxford University Press, 2011.

FEENBERG, Andrew. “Afterword: Marcuse’s dialectic”. In: JANSEN, Peter-Erwin; SURAK, Susan; REITZ, Charles (Org.). **Herbert Marcuse: transvaluation of values and radical social change. Five new lectures, 1966-1976**. Toronto: York University/ International Herbert Marcuse Society, 2017. p. 117-133.

_____. “Beyond one-dimensionality”. In: LAMAS, Andrew T.; WOLFSON, Todd; FUNKE, Peter N. (Org.). **The Great Refusal: Herbert Marcuse and contemporary social movements**. Pennsylvania: Temple University Press, 2017. p. 229-240.

FORMAN, Michael. “Marcuse in the crisis of neoliberal capitalism: revisiting the Occupation”. In: LAMAS, Andrew T.; WOLFSON, Todd; FUNKE, Peter N. (Org.). **The Great Refusal: Herbert Marcuse and contemporary social movements**. Pennsylvania: Temple University Press, 2017. p. 29-54.

FUNKE, Peter et al. “Bouazizi’s refusal and ours: critical reflections on the Great Refusal and contemporary social movements”. In: LAMAS, Andrew T.; WOLFSON, Todd; FUNKE, Peter N. (Org.). **The Great Refusal: Herbert Marcuse and contemporary social movements**. Pennsylvania: Temple University Press, 2017. p. 1-25.

GARLAND, Christian. “Negating that which negates us”. In: LAMAS, Andrew T.; WOLFSON, Todd; FUNKE, Peter N. (Org.). **The Great Refusal: Herbert Marcuse and contemporary social movements**. Pennsylvania: Temple University Press, 2017. p. 55-65.

GEUSS, Raymond. “A dialética e o impulso revolucionário”. In: RUSH, Fred (Org.). **Teoria crítica**. Trad. Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. p. 135-174.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis: estudos de filosofia social**. Trad. Rurió Melo. São Paulo: Unesp, 2013.

JAY, Martin. **Marxism & totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1984.

_____. **Permanent exiles: essays on the intellectual migration from Germany to America**. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950). Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: 2008.

KAHN, Richard. “For a marcusean ecopedagogy”. In: KELLNER, Douglas (Org.). **Marcuse’s challenge to education**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2009. p. 79-101.

KANGUSSU, Imaculada. **Leis da liberdade**: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse. São Paulo: Loyola, 2008. (Col. Filosofia).

KANGUSSU, Imaculada; KOVACEVIC, Filip; LAMAS, Andrew T. “Mic Check! The new sensibility speaks”. In: LAMAS, Andrew T.; WOLFSON, Todd; FUNKE, Peter N. (Org.). **The Great Refusal**: Herbert Marcuse and contemporary social movements. Pennsylvania: Temple University Press, 2017. p. 132-156.

KATSIAFICAS, George. “Marcuse as activist reminiscences on his theory and practice”. In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the new left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2005. vol. 3. p. 192-203. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

KATZ, Barry. **Herbert Marcuse and the art of liberation**: an intellectual biography. London: Verso Editions, 1982.

KELLNER, Douglas. **Critical theory, marxism and modernity**. Baltimore, USA: Polity Press and Johns Hopkins University Press, 1989.

_____. **Herbert Marcuse and the crisis of marxism**. Berkeley, USA: University of California Press, 1984.

_____. “Introduction: radical politics, Marcuse and the New Left”. In: KELLNER, Douglas (Org.). **Herbert Marcuse: the New Left and the 1960s**. London & New York: Routledge, 2005. vol. 3. p. 1-37. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

_____. “Insurrection 2011: Great Refusals from the Arab Uprisings”. In: LAMAS, Andrew T.; WOLFSON, Todd; FUNKE, Peter N. (Org.). **The Great Refusal**: Herbert Marcuse and contemporary social movements. Pennsylvania: Temple University Press, 2017. p. 211-228.

_____. “Introdução – tecnologia, guerra e fascismo: Marcuse nos anos 40”. In: KELLNER, Douglas (Org.). **Tecnologia, guerra e fascismo**: coletânea de artigos de Herbert Marcuse. São Paulo: Unesp, 1999. p. 21-70. (Biblioteca básica).

_____. “Introdução à 2ª edição”. In: MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**. 1ª ed. São Paulo: EDIPRO, 2015. p. 9-37.

LEISS, William; OBER, John David; SHEROVER, Erica. “Marcuse as teacher”. In: WOLFF, Kurt H. e MOORE, Barrington Jr. (Orgs.). **The critical spirit**: essays in honor of Herbert Marcuse. Boston: Beacon, 1967. p. 421-425.

LICHTMAN, Richard. "Repressive tolerance". In: PIPPIN, Robert; FEENBERG, Andrew; WEBEL, Charles P. (Org.). **Marcuse: critical theory and the promise of utopia**. Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers, 1988. p. 189-211.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação. **Trans/Form/Ação**. São Paulo: Unesp, n. 28(2), p. 7-20, 2005.

MAAR, Wolfgang Leo. "Introdução – Marcuse: em busca de uma ética materialista". In: MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade**. Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 1997. Vol. 1. p. 7-35.

MARCUSE, Peter. "Occupying and refusing radically: the deprived and the dissatisfied transforming the world". In: LAMAS, Andrew T.; WOLFSON, Todd; FUNKE, Peter N. (Org.). **The Great Refusal: Herbert Marcuse and contemporary social movements**. Pennsylvania: Temple University Press, 2017. p. 66-79.

OBER, John David. "On sexuality and politics in the work of Herbert Marcuse". In: BREINES, Paul (Org.). **Critical interruptions: new left perspectives on Herbert Marcuse**. New York: Herder and Herder, 1972.

PISANI, Marília Mello e KLEIN, Stefan. "A educação estética como educação política em Herbert Marcuse". In: HUSSAK, Pedro e VIEIRA, Vladimir (Orgs.). **Educação estética: de Schiller a Marcuse**. Rio de Janeiro: NAU/EDUR, 2011. p. 173-198.

REITZ, Charles. **Art, alienation, and the humanities: a critical engagement with Herbert Marcuse**. New York, USA: State University of New York Press, 2000.

_____. "Herbert Marcuse and the culture wars". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Marcuse's challenge to education**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2009. p. 213-227.

_____. "Herbert Marcuse and the humanities: emancipator education vs. predatory capitalism". In: KELLNER, Douglas (Org.). **Marcuse's challenge to education**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2009. p. 229-249.

_____. **Celebrating Herbert Marcuse's One-Dimensional Man: deprovincialization and the recovery of philosophy**. NYC: Limited edition publication, 2014.

_____. **Crisis and commonwealth: Marcuse, Marx, McLaren**. Maryland: Lexington Books, 2015.

RUSH, Fred. "As bases conceituais da primeira Teoria Crítica". In: RUSH, Fred (Org.). **Teoria crítica**. Trad. Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. p. 31-66.

SCHOOLMAN, Morton. **The imaginary witness: the critical theory of Herbert Marcuse**. New York: New York University Press, 1984.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. "Afterword: Art as cognition and remembrance: autonomy and transformation of art in Herbert Marcuse's aesthetics". In: KELLNER, Douglas (Org.).

Herbert Marcuse: art and liberation. London & New York: Routledge, 2007. vol. 4. p. 237-256. (Collected Papers of Herbert Marcuse).

TARR, Zoltán. Lukács, Marcuse and after. **Studies in Soviet Thought**. Holanda. n. 1. vol. 42, jul.,1991, p. 57-69.

VIVAS, Eliseo. **Marcuse em julgamento**. Trad. Hélio Polvora. Rio de Janeiro: Bloch, 1972.

WHITEBOOK, Joel. “A união de Marx e Freud: a teoria crítica e a psicanálise”. In: RUSH, Fred (Org.). **Teoria crítica**. Trad. Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. p. 105-134.

WOLIN, Richard. **Heidegger's children**: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. New Jersey: Princeton University Press, 2001.

7.4 OUTROS LIVROS

ADAMS, William. “Aesthetics: liberating the senses”. In: CARVER, Terrell (Org.). **Cambridge Companion to Marx**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

ARENDT, Hannah. “Civil disobedience”. In: _____. **Crises of the republic**. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972. p. 49-102.

_____. “On violence”. In: ARENDT, Hannah. **Crises of the republic**. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972. p. 103-198.

BARBOSA, Ricardo. **Schiller & e a cultura estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Col. Passo-a-passo).

BASSO, Lelio. “Relatório de recapitulação” In: RUSSELL, Bertrand et al. **Os Estados Unidos no banco dos réus**. Trad. Maria Helena Kunher. São Paulo: Paz e Terra, 1970. p. 95-119. (Série ecumenismo e humanismo).

BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo parasitário e outros temas contemporâneos**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

BECK, Julian. “Notes toward a statement on anarchism, and theatre. In: ALBERT, Judith C. e ALBERT, Stewart E. **The sixties papers**: documents of a rebellious decade. New York: Praeger, 1984. p. 408-410.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, manual de instruções**. Trad. Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2013.

BLUM, John Morton. **Years of discord**: American politics and society, 1961-1974. New York: W.W. Norton & Company Inc., 1992.

BRAUNSTEIN, Peter e DOYLE, Michael W. “Historicizing the American counterculture of the 1960s and ‘70s”. In: BRAUNSTEIN, Peter e DOYLE, Michael W. **Imagine nation**: the American counterculture of the 1960s and ‘70s. New York: Routledge, 2002. p. 5-14.

BRAUNSTEIN, Peter. “Forever young: insurgent youth and the sixties culture of rejuvenation”. In: BRAUNSTEIN, Peter e DOYLE, Michael W. **Imagine nation**: the American counterculture of the 1960s and ‘70s. New York: Routledge, 2002. p. 243-273.

BRETON, André. Manifesto do surrealismo. In: _____. **Manifestos do surrealismo**. Trad. Sergio Pachá. Rio de Janeiro: Nau, 2001. p. 13-64.

_____. **Nadja**. Trad. Ivo Barroso. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

BRETON, André; RIVERA, Diego; TROTSKY, Leon. **Por uma arte revolucionária independente**. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Boaventura. São Paulo: Paz e Terra/CEMAP, 1985. (Col. Pensamento Crítico). p. 35-46.

BREINES, Wini. **Community and organization in the new left, 1962-1968: the great refusal**. New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1989.

BROSSAT, Alain. “Violência e política”. In: GARCIA, Marco Aurélio e VIEIRA, Maria Alice (Orgs.). **Rebeldes e contestadores: 1968 – Brasil/França/Alemanha**. 2ª ed. São Paulo: Perseu Abramo, 2008. p. 35-41.

CORNEAU, Patrick. “Surrealismo e automatismo: o avesso do cenário lógico na escritura e na pintura”. In: GUINSBURG, J. e LEIRNER, Sheila. **O surrealismo**. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 799-808.

DAHL, Robert. **Sobre a democracia**. Trad. Beatriz Sidou. Brasília: UnB, 2001.

DELLINGER, Dave. “Depoimento da testemunha americana Peter Martinson”. In: RUSSELL, Bertrand et al. **Os Estados Unidos no banco dos réus**. Trad. Maria Helena Kunher. São Paulo: Paz e Terra, 1970. p. 239-275. (Série ecumenismo e humanismo).

DONG, Nguyen Van. “Depoimento de Nguyen Van Dong”. In: RUSSELL, Bertrand et al. **Os Estados Unidos no banco dos réus**. Trad. Maria Helena Kunher. São Paulo: Paz e Terra, 1970. p. 82-88. (Série ecumenismo e humanismo).

DONNER, Wendy. “Mill’s utilitarianism”. In: SKORUPSKI, John (Org.). **The Cambridge companion to Mill**. New York: Cambridge University Press, 1998. p. 255-292.

DUPUIS, Jules-François. **História desenvolta do surrealismo**. Lisboa: Antígona, 1979.

ENGELS, Frederick. **O papel da violência na história**. Póvoa de Varzim: Poveira, s/d. (Col. Pensamento, v.1).

FANON, FRANTZ. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2005. (Col. Cultura, v.23).

FERRO, Marc. **A revolução russa de 1917**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1988. (Col. Khronos 5).

FREUD, Sigmund. “O mal-estar na civilização”. In: FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)**. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 73-160. (Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud).

GITLIN, Todd. **The sixties: years of hope, days of rage**. New York: Bantam Book, 1993.

GORENDER, Jacob. “Introdução: o nascimento do materialismo histórico”. In: MARX, Karl e Friedrich ENGELS. **A ideologia alemã**. 3ª ed. Trad. Luís Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. VII-XL.

GROS, Frédéric. **Desobedecer**. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e prática**: estudos de filosofia social. Trad. Ruriön Melo. São Paulo: Unesp, 2013.

HALIMI, Gisèle. “Relatório da comissão de inquérito geral”. In: RUSSELL, Bertrand et al. **Os Estados Unidos no banco dos réus**. Trad. Maria Helena Kunher. São Paulo: Paz e Terra, 1970. p. 206-239. (Série ecumenismo e humanismo).

HARVEY, David. **O neoliberalismo**: história e implicações. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **O novo imperialismo**. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2004.

HAYDEN, Tom. **The Port Huron Statement**: the visionary call of the 1960s revolution. New York: Thunder’s Mouth Press, 2005.

_____. “The way we were and the future of the Port Huron Statement”. HAYDEN, Tom. **The Port Huron Statement**: the visionary call of the 1960s revolution. New York: Thunder’s Mouth Press, 2005. p. 1-42.

HEGEL, G. W. F. **Cursos de estética**. Vol. I. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**. Vol. I – A ciência da lógica. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1999. (Col. O pensamento ocidental).

HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça**: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. Trad. Renato Janine Ribeiro. 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOFFMAN, Abbie. “Revolution for the hell of it”. In: ALBERT, Judith C. e ALBERT, Stewart E. **The sixties papers**: documents of a rebellious decade. New York: Praeger, 1984. p. 417-427.

HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. **Revista Praga**: estudos marxistas. São Paulo: HUCITEC, n. 7, p. 121-132, 1999.

JAPPE, Anselm. **Crédito à morte**: a decomposição do capitalismo e suas críticas. Trad. Robson J. F. de Oliveira. São Paulo: Hedra, 2013.

JEFFERSON, Thomas. “Escritos políticos”. In: JEFFERSON, FEDERALISTAS, PAINE, TOCQUEVILLE. 2ª ed. Trad. J.A. G. Albuquerque. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores). p. 1-40.

JOHNSON, Dale. "On the ideology of the campus revolution". In: GOOSE, Van (Org.). **The movement of the new left, 1950-1975: a brief history with documents**. Boston: Bedford/St. Martin's, 2005. p. 57-61. (The Bedford series in history and culture).

KAHN, Francis. "Constatações feitas em visita às ruínas do leprosário de Quinh Lap". In: RUSSELL, Bertrand et al. **Os Estados Unidos no banco dos réus**. Trad. Maria Helena Kunher. São Paulo: Paz e Terra, 1970. p. 72-73. (Série ecumenismo e humanismo).

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.

KATSIAFICAS, George. **The imagination of the New Left: a global analysis of 1968**. Boston: South End Press, 1987.

KEYSSAR, Alexander. **O direito de voto: a controversa história da democracia nos Estados Unidos**. Trad. Márcia Epstein. São Paulo: Unesp, 2014.

KING, Martin Luther. "Letter from Birmingham jail". In: GOOSE, Van (Org.). **The movement of the new left, 1950-1975: a brief history with documents**. Boston: Bedford/St. Martin's, 2005. p. 72-75. (The Bedford series in history and culture).

KLATCH, Rebecca E. **A generation divided: the new left, the new right, and the 1960s**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1999.

KRASSNER, Paul. "The birth of the yippie conspiracy". In: ALBERT, Judith C. e ALBERT, Stewart E. **The sixties papers: documents of a rebellious decade**. New York: Praeger, 1984. p. 411-416.

LABOÉTIE, Etienne de. **Discurso da servidão voluntária**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 2001. (Col. Elogio da filosofia)

LAMPE, Keith. "On making a perfect mess". In: ALBERT, Judith C. e ALBERT, Stewart E. **The sixties papers: documents of a rebellious decade**. New York: Praeger, 1984. p. 405-407.

LEDERER, Edgar et al. "Relatório do subcomitê sobre Guerra química". In: RUSSELL, Bertrand et al. **Os Estados Unidos no banco dos réus**. Trad. Maria Helena Kunher. São Paulo: Paz e Terra, 1970. p. 169-206. (Série ecumenismo e humanismo).

LENIN, V. I. **Imperialismo, estágio superior do capitalismo**. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

_____. **O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. **As tarefas revolucionárias da juventude**. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

LEWIS, John. "Wake up America!". In: GOOSE, Van (Org.). **The movement of the new left, 1950-1975: a brief history with documents**. Boston: Bedford/St. Martin's, 2005. p. 75-77. (The Bedford series in history and culture).

LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. Trad. Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. "Ensaio sobre a tolerância". In: GOLDIE, Mark (Org.). **John Locke: ensaios políticos**. 1ª ed. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 166-198.

LÖWY, Michael. "A revolução proletária". In: RENAULT, Emmanuel (Org.). **Ler Marx**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 35-55.

_____. **A estrela da manhã: surrealismo e marxismo**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. "Carga explosiva: o surrealismo como movimento romântico revolucionário". In: GUINSBURG, J. e LEIRNER, Sheila. **O surrealismo**. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 839-845.

LUXEMBURG, Rosa. "A revolução russa". In: SCHÜTRUMPF, Jörn (Org.). **Rosa Luxemburg ou o preço da liberdade**. Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Expressão popular, 2006. p. 85-124.

MACHADO, Francisco De Ambrosis P. **Imagem e consciência da história: pensamento figurativo em Walter Benjamin**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2013. (Col. Humanística).

MADISON, James. "O federalista". In: JEFFERSON, FEDERALISTAS, PAINE, TOCQUEVILLE. 2ª ed. Trad. J.A. G. Albuquerque. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores). p. 85-178.

MARTINSON, Peter. "Depoimento da testemunha americana Peter Martinson". In: RUSSELL, Bertrand et al. **Os Estados Unidos no banco dos réus**. Trad. Maria Helena Kunher. São Paulo: Paz e Terra, 1970. p. 239-275. (Série ecumenismo e humanismo).

MATOS, Olgária C. F. **Paris 1968: as barricadas do desejo**. 1ª reimp. São Paulo: Brasiliense, 1998.

_____. **Adivinhas do tempo: êxtase e revolução**. São Paulo: Hucitec, 2008. (Série Políticas do Desejo).

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2006. (Col. Logos).

MARX, Karl. **O capital**. Vol. 1. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. **Crítica do programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012. (Col. Marx-Engels).

_____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. 4ª reimpressão. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015. (Col. Marx-Engels).

_____. “Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’ de um prussiano”. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Lutas de classes na Alemanha**. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 25-52.

_____. “Mensagem do comitê central à liga [dos comunistas]”. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Lutas de classes na Alemanha**. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 57-75.

_____. **Miséria da filosofia**. Trad. J.C. Morel. São Paulo: Ícone, 2004. (Col. Fundamentos da filosofia).

MARX, Karl e Friedrich ENGELS. **A ideologia alemã**. 3ª ed. Trad. Luís Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAYER, Arno J. **The furies: violence and terror in the French and Russian revolutions**. New Jersey: Princenton University Press, 2000.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. 2ª ed. Trad. Alberto da Rocha Barros. Petrópolis: Vozes, 1991. (Col. Clássicos do pensamento político).

MILLS, C. Wright. “The powerless people: the role of the intellectual in society”. **The politics of truth: selected writings of C. Wright Mills**. New York: Oxford University Press, 2008. p. 13-23.

_____. “IBM plus reality plus humanism: sociology”. MILLS, C. Wright. **The politics of truth: selected writings of C. Wright Mills**. New York: Oxford University Press, 2008. p. 79-85.

_____. “Are we losing our sense of belonging?”. MILLS, C. Wright. **The politics of truth: selected writings of C. Wright Mills**. New York: Oxford University Press, 2008. p. 87-93.

_____. “Mass society and liberal education”. MILLS, C. Wright. **The politics of truth: selected writings of C. Wright Mills**. New York: Oxford University Press, 2008. p. 107-124.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (Coleção das obras de Nietzsche).

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (Coleção das obras de Nietzsche).

OGLESBY, Carl. "Fala de Oglesby". In: RUSSELL, Bertrand et al. **Os Estados Unidos no banco dos réus**. Trad. Maria Helena Kunher. São Paulo: Paz e Terra, 1970. p. 136-141. (Série ecumenismo e humanismo).

PAREYSON, Luigi. **Os problemas de estética**. Trad. Maria Helena Nery Garcez. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PARTY, Young Lords. "Thirteen point program and platform". In: GOOSE, Van (Org.). **The movement of the new left, 1950-1975: a brief history with documents**. Boston: Bedford/St. Martin's, 2005. p. 134-137. (The Bedford series in history and culture).

POTTER, Paul. "Speech to the April 17, 1965: March on Washington". In: ALBERT, Judith C.; ALBERT, Stewart E. **The sixties papers: documents of a rebellious decade**. New York: Praeger, 1984. p. 218-225.

RENAULT, Emmanuel. "Crítica da religião, da política e da filosofia (Anais Franco-Alemães)". In: RENAULT, Emmanuel; DUMÉNIL, GÉRARD; LÖWY, Michael (Org.). **Ler Marx**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 109-140.

ROSSINOV, Doug. "The revolution is about our lives: the New Left's counterculture". In: BRAUNSTEIN, Peter; DOYLE, Michael W. **Imagine nation: the American counterculture of the 1960s and '70s**. New York: Routledge, 2002. p. 99-124.

RUBIN, Jerry. "Do it!". In: ALBERT, Judith C.; ALBERT, Stewart E. **The sixties papers: documents of a rebellious decade**. New York: Praeger, 1984. p. 439-448.

SANDERS, Ed. "The festival of life". In: ALBERT, Judith C.; ALBERT, Stewart E. **The sixties papers: documents of a rebellious decade**. New York: Praeger, 1984. p. 428-430.

SAVIO, Mario. "An end to history". In: GOOSE, Van (Org.). **The movement of the new left, 1950-1975: a brief history with documents**. Boston: Bedford/St. Martin's, 2005. p. 87-90. (The Bedford series in history and culture).

SARTRE, Jean-Paul. "Sobre o conceito de genocídio". In: RUSSELL, Bertrand; SARTRE, Jean-Paul; DEDIJER, Vladimir (Org.). **Os Estados Unidos no banco dos réus**. Trad. Maria Helena Kunher. São Paulo: Paz e Terra, 1970. p. 430-445. (Série ecumenismo e humanismo).

_____. "Prefácio à edição de 1961". In: FANON, FRANTZ. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2005. p. 28. (Col. Cultura, v.23).

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem: numa série de cartas**. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2011. (Biblioteca Pólen).

SCHMIDTKE, Michael E. Cultural revolution or cultural shock? Student radicalism and 1968 in Germany. **South Central Review**. Baltimore. n. 4 – vol. 16, n.1 – vol. 17, 1999-2000, p. 77-89.

SINGH, Rustam. Status of violence in Marx's theory of revolution. **Economic and political weekly**. Índia. n. 4. vol. 24. jan. 28, 1989, p. 9-20.

SOBOUL, Albert. **A revolução francesa**. Trad. Rolando Roque da Silva. 2ª ed. São Paulo/RJ: Difel, 1976. (Col. “Saber atual”).

TADIÉ, Alexis. **Locke**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. (Col. Figuras do saber).

THE RESISTANCE. “We refuse – October 16 1967”. In: GOOSE, Van (Org.). **The movement of the new left, 1950-1975: a brief history with documents**. Boston: Bedford/St. Martin’s, 2005. p. 112-113. (The Bedford series in history and culture).

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil**. 1ª reimpressão. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2016.

TOCQUEVILLE, Alexis de. “A democracia na América”. In: JEFFERSON, FEDERALISTAS, PAINE, TOCQUEVILLE. 2ª ed. Trad. J.A. G. Albuquerque. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores). p. 183-317.

TYTHACOTT, Louise. **Surrealism and the exotic**. London: Routledge, 2003.

VALLE, Maria Ribeiro do. **A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações**. São Paulo: Unesp, 2005.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VOVELLE, Michel. **A revolução francesa (1789-1799)**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Unesp, 2012.

WALTER, E. V. “Policies of violence: from Montequieu to the terrorists”. In: WOLFF, Kurt H. e MOORE, Barrington Jr. (Orgs.). **The critical spirit: essays in honor of Herbert Marcuse**. Boston: Beacon, 1967. p. 121-149.

WERLE, Marco Aurélio. “Apresentação”. In: HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica** (excertos). São Paulo: Barcarolla, 2011. p. 9-18.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

WOOD, Paul. “Realismos e realidades”. In: FER, Briony et al. **Realismo, racionalismo, surrealismo: a arte no entre guerras**. Trad. Cristina Fino. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

WOLIN, Richard. **The Wind from the East: French intellectuals, the cultural revolution, and the legacy of the 1960s**. New Jersey: Princeton University Press, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais**. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.